

EL SIGILO DE LA MEMORIA
Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Copyright 1997. Mónica Codina
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 84-313-1495-8
Depósito Legal: NA 487-1997

Tratamiento: PRETEXTO. San Lorenzo, 16, Ático
Imprime: NAVAPRINT, S.L. Mutilva Baja (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (948) 25 68 50 - Fax: (948) 25 68 54

MÓNICA CODINA

EL SIGILO DE LA MEMORIA

Tradición y nihilismo
en la narrativa de Dostoyevski

EUNSA

30 ANIVERSARIO
1967-1997

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

A mi padre

*Mientras, estoy aquí inmerso
en el placer presente y el grato pensamiento
de que este momento es vida y alimento
para años futuros. Y así lo espero*

William WORDSWORTH

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
--------------------	----

PARTE I

EL CARÁCTER POLIFÓNICO DE LA NARRATIVA DE DOSTOYEVSKI

I. La novela	25
II. Los personajes	39
III. Un universo polifónico	49

PARTE II

LOS ORÍGENES INMEMORIADOS

I. El despertar de la conciencia	67
II. Makar el peregrino	87
III. La familia casual	97
IV. <i>Contar historias</i>	107
V. La memoria de lo sagrado	131
Apéndice	157

PARTE III

LA TORRE DE BABEL

I. El palacio de cristal	165
II. Más allá del bien y del mal	191
III. El experimento	205
IV. El hormiguero	233
V. Carta de un suicida	253
Epílogo	285
Bibliografía	291

INTRODUCCIÓN

Puede resultar atrevido realizar una investigación de carácter filosófico sobre un autor literario. Sin embargo, ya Aristóteles señaló la cercanía de la poesía a la filosofía en su *Poética*. Y es que la sensibilidad de los poetas está próxima a captar los grandes problemas de la existencia humana y plantearlos con toda su radicalidad: Este es el caso de Feodor Mijailovich Dostoyevski.

Dostoyevski (30-X-1821 a 28-I-1881) vive una época volcánica, transida de constantes e intensos cambios políticos, económicos y sociales. La extensión del capitalismo en Europa, los ecos de la reciente revolución francesa y el pensamiento liberal europeo penetran en Rusia, estimulando la destrucción de barreras seculares entre los diversos mundos sociales, disolviendo su aislamiento y conduciéndolos a la incertidumbre. La vida intelectual rusa se divide en múltiples bandos y se discute hasta la saciedad acerca de cuál sea la identidad del hombre ruso, de la nación rusa. Al tiempo, la experiencia de la vida cotidiana en el pueblo aparece penetrada de dolor: la incultura, el hambre y la miseria son, entre otras, algunas de las *enfermedades* que padece este pueblo sometido al señorío de unos pocos. El 3 marzo de 1861, Alejandro II promulgará el decreto por el que queda abolida la servidumbre en Rusia, pero el pueblo no está preparado para tomar las riendas de su propia libertad: necesita instrucción. La guerra contra los turcos constituye una dura prueba; las atrocidades que se contemplan en el campo de batalla causan pavor entre los campesinos, hasta el punto de que prefieren mutilarse antes

que acudir al frente. Mientras, son innumerables los jóvenes estudiantes que se suicidan como modo de rebelarse ante un mundo que parece carente de sentido. En medio de estos acontecimientos surge la figura un tanto profética –visionaria– de Dostoyevski, capaz de captar los grandes problemas del momento y de vislumbrar las últimas consecuencias de cada una de las distintas perspectivas de solución. Su reflexión no se centra exclusivamente en una visión política del hombre y de la sociedad, sino que va más allá, fundamentándose en una clara perspectiva antropológica y religiosa.

Esta situación de miseria en que se desenvolvía la vida rusa queda reflejada en la primera obra que escribe —*Pobres gentes* (1846)— hasta el punto de ser calificada por Bielinskii como el primer intento de novela social. El éxito alcanzado por su autor se verá posteriormente mermado por la dura crítica que recibe *El doble* (1846). Como consecuencia, abandona el círculo de Bielinskii para entrar en el de Alexei Beketov en 1847; éste se dispersa y el escritor se introduce en el de los hermanos Maikov. Defensor del socialismo utópico, en 1848 Dostoyevski será invitado habitual en las reuniones de intelectuales que se celebraban en casa del revolucionario y excéntrico Petrashevski. En estas reuniones se abordaban temas peligrosos tales como la abolición de los siervos, la reforma del sistema judicial y la lucha contra la censura. Nunca se sintió del todo cómodo entre esos extremistas de salón, pero sus relaciones con este grupo tienen como consecuencia que el 23 de abril de 1849 sea arrestado, juzgado y condenado a la última pena. Cuando está a punto de cumplirse la condena, llega un providencial indulto del zar que conmuta el castigo por el presidio en Siberia. Se dice que fue desde este momento cuando Dostoyevski comenzó a sufrir frecuentes ataques de epilepsia, que serían decisivos en la configuración de su temperamento especialmente sensible. Serán los años que el novelista pasa en Siberia los que le conducen a una profunda reflexión acerca de la situación de Rusia y de los medios políticos y sociales que la pueden remediar. En medio de esta reflexión, a la pregunta por el hombre ruso se une la pregunta por el hombre: ¿cuál es el sentido de su existencia? Este interrogante, que se había iniciado con sus primeras inquietudes sociales, toma ahora una vertiente nueva que le conducirá por el camino de una larga meditación, la cual durará toda su vida y dotará a su obra de un profundo carácter sapiencial.

La reflexión dostoyevskiana acerca del hombre se realiza al hilo de sus novelas, hasta el punto de que se puede decir que Dostoyevs-

ki escribe para conocer al hombre. Ha leído a Pushkin, Lermontov, Gógol, Balzac, Victor Hugo, George Sand, Walter Scott, Schiller, Goethe, Shakespeare, Dickens, Proudhon, etc.; conoce también la filosofía de su tiempo, trató al filósofo ruso Vladimir Solov'ev y leyó a fondo la Biblia, único libro al que tuvo acceso durante los años de presidio. Dostoyevski es, por tanto, un lúcido testigo de la profunda crisis intelectual y social que vive la humanidad europea en los dos últimos tercios del siglo XIX. Antes que Nietzsche, advirtió la radicalidad de esa conmoción cultural cuyos efectos se prolongan hasta nuestros días.

Al penetrar en la narrativa dostoyevskiana, he pretendido descubrir qué antropología le subyace, intento que reviste especial interés y no pocas dificultades. Si bien era previsible que un autor de la talla de Dostoyevski, dada su especial sensibilidad y su profundo carácter reflexivo, tuviera un hondo conocimiento del alma humana, no resultaba una tarea fácil entresacar su propia visión del hombre y del mundo entre la multiplicidad de sus complejos personajes, hasta el punto de que cabe dudar acerca de la unidad de su narrativa, es decir, de si ofrece una visión unitaria del mundo o, por el contrario, se mezclan en ella una disparidad de mundos. A este problema se añade la pregunta acerca de la propia evolución de su pensamiento, pues parece evidente que entre el joven Dostoyevski de *Pobres gentes* y el maduro de *Los hermanos Karamazov* (1879) media una gran distancia, no sólo en lo que se refiere a la diferente calidad literaria de ambas novelas sino también en lo que concierne a sus posiciones de fondo. La resolución de esta cuestión era capital para el ulterior desarrollo de la investigación, pues condiciona toda su metodología, y, por esta razón, se aborda en la primera parte de este trabajo.

Resuelto este primer paso, se trataba de abordar los temas propiamente antropológicos contenidos en la narrativa dostoyevskiana. Aparece ahora una nueva dificultad: la abundancia de elementos que integran su visión del hombre. Sin prescindir de ninguno, porque no he querido abandonar el enfoque global del autor, encontré la perspectiva desde la que emprender el estudio de la condición humana en la narrativa de Dostoyevski: la relación entre la búsqueda de la propia identidad personal y la memoria histórica de un pueblo. Cómo se plantea la pregunta por la propia identidad en los personajes de Dostoyevski y en qué medida ésta se encuentra relacionada con su origen en el seno de una determinada comunidad, son las cuestiones que he intentado dilucidar. Se trataba de discutir si en los

personajes de Dostoyevski se manifiesta lo que podríamos llamar *estructura narrativa de la vida humana*, es decir, si la propia identidad se alcanza desde la referencia al propio origen o, lo que es igual, cómo se revela la identidad desde el punto de vista de su cumplimiento como fidelidad a un origen. Inicialmente los personajes de Dostoyevski parecen inamovibles, rara vez cambian su situación inicial y, por otro lado, la narrativa dentro de la narrativa, lo que se ha llamado *contar historias*, es una constante en Dostoyevski. Qué significa esta aparente inmovilidad y el sentido antropológico que encierra la narración de historias, son algunas de las cuestiones que he tratado. Desde este punto de vista se ha examinado la relación en que se encuentran memoria e identidad, memoria y origen, memoria y experiencias, memoria y sentido de la vida, memoria y pluralidad humana, rechazo de la memoria y sentido de la existencia.

Aunque el conjunto de este trabajo es unitario —cada uno de sus elementos se ilumina a la luz de los demás—, se ha estructurado en tres partes. La primera —*El carácter polifónico de la narrativa de Dostoyevski*— constituye un estudio preliminar de las características peculiares de su obra que permite dilucidar si constituye —y en qué sentido— un verdadero precedente de la novela moderna; se fundamenta, además, la posibilidad de realizar una investigación de carácter antropológico. Se ha estructurado en tres capítulos. En el primero —*La novela*— se trata de mostrar cómo entiende Dostoyevski la creación literaria y lo que busca el hombre en ésta; en qué posición se encuentra respecto de la discusión —típica de la época— acerca de la utilidad del arte y en qué sentido exige al novelista una responsabilidad moral ante el pueblo. Si entender la actividad literaria como misión y servicio exige fidelidad a una verdad, ¿en qué sentido hay que entender esta fidelidad? Aparece así la pregunta clave: si Dostoyevski busca intencionadamente transmitir una imagen del hombre. En el segundo capítulo —*Los personajes*— se describe el modo peculiar en que éstos funcionan en la narrativa de Dostoyevski respecto de la totalidad de la novela y la posición del autor. Cómo se relacionan en el diseño de cada personaje lo universal y lo particular, el mundo de las ideas con el mundo de la vida; cómo se conjugan en ellos libertad, gracia y destino; la actitud desde la que se sitúan en el mundo y la posibilidad de una transformación moral y su narración. Es decir, si los personajes son capaces de transmitir una verdad acerca del hombre y qué tipo de verdad es ésta. En el tercer capítulo —*Un universo polifónico*— se cuestiona cómo se rela-

cionan lo subjetivo y lo objetivo en la narrativa de Dostoyevski; es decir, si se puede encontrar en su narrativa un único mundo o una pluralidad de mundos, lo que resulta correlativo a la pregunta acerca de si Dostoyevski es un dogmático o un relativista, un nihilista precursor de la literatura moderna del sinsentido. Para contestar esta cuestión es ineludible la pregunta por el valor de la trama, estudiar cómo acaban sus novelas y la relación entre acción y discurso en los personajes. En definitiva, es necesario responder a la pregunta acerca de si la narrativa de Dostoyevski en cualquier caso —dogmatismo o relativismo— tiene capacidad para comunicar una verdad acerca del hombre y, si es así, de qué naturaleza es esta verdad; lo que viene a equivaler a interrogarse por la índole filosófica de la narrativa dostoyevskiana.

En la segunda parte —*Los orígenes inmemoriados*— se ha estudiado cómo aparece la pregunta por la propia identidad en la narrativa de Dostoyevski. Se ha estructurado en cinco capítulos. Los dos primeros —*El despertar de la conciencia* y *Makar el peregrino*— constituyen un análisis de *El adolescente*, novela en que se plantea de un modo explícito esta cuestión. En un mundo cultural en el que se debate si la identidad del yo puede ser salvada, luchan la búsqueda de una totalidad de sentido frente a la angustia del nihilismo. La cuestión acerca de la propia identidad remite a la pregunta acerca del origen. Ahora bien, ¿es posible desvelar éste por completo? En la interrogación por el origen se encuentra la pregunta por el fundamento de la dignidad humana; la posibilidad de aceptar o superar la naturaleza del propio yo y del mundo como algo dado; la respuesta a la naturaleza de la índole moral humana; la capacidad de afirmar incondicionadamente al otro; la posibilidad de articular la propia vida como una narración con sentido o la cruda aceptación de la finitud y el sinsentido. La cuestión que se formula es si es posible en el *despertar de la conciencia* —cuando la vida ya en parte ha sido— comenzar la existencia con independencia del propio origen. El origen tiene que ver con la identidad del personaje, la estructura narrativa de la vida humana y la posibilidad de encontrar unidad y sentido en la narración. Si, porque el origen permanece inmemoriado, no se puede desvelar por completo el sentido de la existencia, entonces ¿cuándo se alcanza el sentido? En el tercer capítulo se estudia la génesis y las consecuencias de lo que Dostoyevski llama *La familia casual*. Ésta aparece como consecuencia de la renuncia a los propios ancestros motivada por la entrada de las ideas europeas en Rusia.

¿Qué significa la renuncia a los propios antepasados en la vida de un pueblo y en qué situación quedan los ideales y principios políticos, morales y religiosos cuando un pueblo renuncia voluntariamente a su pasado? Se trata de estudiar cómo se articula en la narrativa dos-toyevskiana la relación entre identidad, libertad, origen y tradición. ¿Es posible alcanzar un conjunto de significados, un modo de estar en el mundo y un sentido de lo incondicional de una manera aislada? ¿Garantiza la pertenencia a una determinada tradición el conocimiento de la verdad acerca del hombre y del mundo? ¿Es posible establecer una relación del hombre con el mundo verdadera pero no unívoca? En el cuarto capítulo —*Contar historias*— se ha analizado cómo la ligazón de un pueblo —y, dentro de él, de la familia y del individuo— al origen se conserva en forma de memoria. ¿Qué papel desempeña la memoria, las experiencias y la narrativa en el descubrimiento de la ausencia o fidelidad a un significado y sentido de la existencia? Se trata de saber si la tradición nos pone en contacto con un orden vinculante, esto es, de saber en qué medida hacemos la historia y en qué medida pertenecemos a ella. ¿Tiene la historia una verdad que decimos? Y, si la tiene, ¿cómo la contiene? Y, si la contiene, ¿cómo la comunica? Aparece así la pregunta acerca de cuál es la racionalidad de las historias. En el capítulo quinto —*La memoria de lo sagrado*— se estudia cómo se entrelazan memoria, tradición y fe en la narrativa de Dostoyevski; dónde radica la autoridad del hombre de Dios; si la fe puede alcanzar un sentido para aquello que no lo tiene; si es posible conocer a Dios en la historia; si es posible la humanidad del hombre al margen de la fe; y, por último, la pregunta acerca de Cristo y la ortodoxia.

En la tercera parte —*La torre de Babel*— se trata de estudiar qué tipo de hombre genera la racionalidad ilustrada. Para esto se analiza cada uno de los personajes de *Demonios*, novela en la que Dostoyevski se propuso desvelar la genealogía de la revolución. Estructurada en cinco capítulos, el primero —*El palacio de cristal*— pone de manifiesto cómo la racionalidad existencial (la racionalidad de la fe y de las historias) aparece débil frente la razón ilustrada. La memoria de la fe ortodoxa contenida en la entraña del pueblo ruso parece sucumbir ante la cultura importada de Occidente: ¿le es posible hoy creer, en serio y de verdad, al hombre civilizado? Pero si ya no es posible creer, ¿quién es el hombre? Dostoyevski se cuestiona en qué medida la racionalidad ilustrada es fermento de la revolución en la figura de Stepán Trofímovich: qué alcance tiene la afirmación

deísta de Dios al estilo ilustrado; qué significa ser un librepensador; qué es más importante afirmar, la vida o su sentido; qué dificultades presenta la organización científica de la sociedad; cómo fundamentar el respeto al otro cuando la vida se sitúa más allá de todo orden moral. Las preguntas se agolpan: ¿es posible que el amor filantrópico a la humanidad fundamente todo el orden moral?; ¿es realmente la incredulidad innata al hombre que tiende a poner su razón por encima de todo y que siempre está descontento porque no puede creer en sí?; ¿no será que el hombre espera una transformación que le convertirá en un tipo antropológico de tal calidad que podrá construir el paraíso en la tierra? En el segundo capítulo —*Más allá del bien y del mal*— se estudia la figura de Stavroguin. Las cuestiones que ahora se suscitan son las siguientes: ¿cómo puede un nihilista pretender mejorar el mundo?; ¿qué significa realmente en el orden social desear empezar desde el principio?; ¿es el nihilismo una nueva religiosidad?; ¿es posible declararse ateo sin hacer referencia a Cristo?; ¿es realmente posible el superhombre?; ¿se puede renunciar a la redención y no desesperar? En definitiva, si Stavroguin representa la multiplicidad del hombre sin rostro que se despliega en un relato discontinuo en que nunca se es igual a sí mismo, ¿qué significa su suicidio? En el tercer capítulo —*El experimento*— se estudia el ateísmo religioso de Kirílov y el panteísmo ateo de Schátov, ambos bajo la influencia de Stavroguin. Kirílov se pregunta si el hombre ha inventado a Dios para poder vivir sin suicidarse. Schátov entiende que Dios es la personalidad sintética de un pueblo. ¿De qué clase de Dios está hablando Kirílov?; ¿qué pasaría si el hombre se atreviese a matar a Dios?; ¿de qué clase de Dios habla Schátov?; ¿qué pasa cuando un pueblo renuncia a sus dioses? En definitiva, la cuestión radica en saber si Dios es reductible a un fenómeno psicológico que se suscita en el hombre como modo de justificar el sinsentido del dolor y el orden social. En el capítulo cuarto —*El hormiguero*— se describe el proyecto de Schigálev y Verjovenski para organizar la sociedad futura. Se trata de saber cómo es posible que los hombres —siendo igualmente libres— vivan juntos. Si se rechaza el mundo de los significados, ¿cómo organizar la obediencia?; ¿cómo puede un pueblo comenzar desde el principio?; ¿qué razones habrá para acatar el nuevo orden?; ¿saben los dirigentes de la revolución a dónde van? En el quinto capítulo —*Carta de un suicida*— se analiza, además de esta carta, el poema del *Gran inquisidor*. Las preguntas que se formula el suicida son estas: ¿es suficiente el impe-

rio de la razón para justificar la existencia humana?; ¿por qué razón el hombre ha de someterse a las leyes del cosmos?; ¿es suficiente el sentimiento de amor a la humanidad para justificar una vida que acaba en la nada? Dostoyevski afirma que sin fe en la inmortalidad del alma no puede haber fe en la vida. Mas ¿por qué Dostoyevski no aduce razones? El cardenal inquisidor acusa a Cristo de haber confiado demasiado en el hombre al otorgarle una libertad que está por encima de sus fuerzas. ¿Es realmente el hombre un proyecto frustrado de Dios? ¿Constituye el hombre un experimento?

Muchas de las cuestiones aquí planteadas pertenecen a un campo todavía poco explorado en el mundo de la antropología y, en concreto, poco tratado por los estudiosos de la narrativa de Dostoyevski. La mayoría de las investigaciones realizadas adoptan una perspectiva exclusivamente literaria; otras se centran en los temas típicos de su narrativa, tales como su discusión acerca del ateísmo. La peculiaridad de la obra de Dostoyevski conduce a un ámbito en el que confluyen literatura, filosofía y teología, como fiel reflejo de quien fue su autor; pues, aunque éste rehusara convertir la literatura —en cuanto obra de arte— en instrumento de influencia social y política, no pudo evitar dejar plasmados en su narrativa los términos en que se planteó su propia discusión acerca del sentido del hombre y del universo.

Como es obvio, no se podía prescindir de un estudio previo de los elementos narrativos que, entre otras cosas, resultaría indicativo del valor de los textos utilizados: la trama de las novelas, los intensos diálogos y los grandes discursos, constituyen modos de expresión lo suficientemente diferentes entre sí como para que sea ineludible enmarcarlos dentro del conjunto de esta narrativa. Por otro lado, tampoco se podía prescindir de la perspectiva teológica, pues Dostoyevski es un hombre profundamente ruso y, por tanto, fuertemente marcado por el espíritu de la ortodoxia, de modo que detrás de cada uno de sus planteamientos antropológicos con frecuencia está latente un problema teológico. La imagen del hombre que ofrece Dostoyevski no es exclusivamente literaria o filosófica, sino que se encuentra dentro de un universo claramente religioso.

Son muchas las referencias y anotaciones que se contienen en este trabajo. La naturaleza de la narrativa de Dostoyevski, la complejidad de su mundo, y el propio desarrollo de esta investigación han exigido que fuera así. No se podía dejar de señalar los temas implicados en la cuestión que específicamente se estaba tratando; de lo

contrario, se habría corrido el riesgo de no presentarla con toda su riqueza y, por otra parte, no cabía romper el hilo del discurso haciéndolo todavía más complejo de lo que ya de por sí resulta. Muchas veces, el único modo en que se podía transmitir lo que se quería decir exigía la transcripción completa de algunos diálogos tomados de las obras de Dostoyevski. Por su propia naturaleza este trabajo pedía ser narrado, pues no se podía mostrar de otro modo lo que se quería decir. Esta es una de las razones por las que la metodología que he adoptado es fundamentalmente expositiva.

En general, he mantenido la visión de conjunto que directamente alcancé después de una lectura completa de su obra. Metodológicamente he abordado su análisis centrándome en el estudio de aquellos títulos y personajes que resultaban más clarificadores respecto de la cuestiones tratadas. Dentro de los límites de un trabajo de este tipo, resulta imposible desarrollar un análisis detallado de la totalidad de su narrativa, aunque esa totalidad late en cada uno de los pasos de este estudio. Dada la riqueza de matices que encierra su visión del hombre y del mundo, he optado por concluir de un modo sintético que pusiera de relieve el núcleo de mi interpretación.

Mi agradecimiento al profesor Alejandro Llano y a todos aquellos que me han acompañado desde los *orígenes* de este trabajo.

Pamplona, 1996

PARTE I

EL CARÁCTER POLIFÓNICO DE LA
NARRATIVA DE DOSTOYEVSKI

CAPÍTULO I

LA NOVELA

La creación, base de todo arte, vive en el hombre cual manifestación de una parte de su organismo, pero vive inseparable del hombre. De donde se sigue que la creación no puede tender a otros fines que a los que persigue el hombre mismo. Si siguiera otro camino, querría decir que se habría separado de él y, por consiguiente, habría infringido las leyes de la Naturaleza. Pero el hombre, mientras está sano, no viola las leyes de la Naturaleza (generalmente hablando). De donde se sigue que no hay que apurarse por el arte..., y que éste no ha de traicionar su cometido. Vivirá siempre de la verdadera vida del hombre; ¿qué otra cosa puede hacer? De suerte que siempre se habrá de mantener fiel a la realidad¹.

1. *Diario de un escritor*, III, p. 653, en DOSTOYEVSKI, F. M., *Obras completas*, 3 vols., trad. R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, ¹⁰1989, ¹⁰1982 y ⁹1990.

Son abundantes las traducciones de las novelas más importantes escritas por Dostoyevski. Sin embargo, es más difícil encontrar una traducción de su obra completa. Aunque he consultado otras ediciones, he preferido la de Aguilar, traducida del original ruso por Rafael Cansinos Assens. Resulta más fácil manejar una sola edición a la hora de citar y, por otro lado, esta traducción es la edición castellana más conocida y autorizada. En ocasiones la traducción del original ruso se complica en frases rebuscadas y poco utilizadas actualmente, así como en una extraña puntuación; pero, como es lógico, he sido fiel al texto castellano elegido. Se citará indicando el título de la obra y el volumen en el que se encuentra.

Agradezco a los profesores Javier de Navascués y Lourdes Flamarique las indicaciones y sugerencias que me han hecho respecto a la primera parte de este trabajo.

En el *Diario de un escritor* se contiene el artículo *G...bov y el arte* —publicado por Dostoyevski en la revista *El Tiempo*— en el que se discute si el arte debe tener fines utilitarios o, si por el contrario, no los debe tener en absoluto. La cuestión no se plantea casualmente sino que se encuadra dentro del debate existente entre las diversas concepciones artísticas de la época. Dostoyevski la trata con motivo de la publicación de un artículo por el señor G...bov, con el que está en profundo desacuerdo.

Dostoyevski entiende que la creación artística es inseparable de la vida del hombre y constituye una manifestación necesaria de las propiedades inherentes a su naturaleza². La creación artística nace de la necesidad de trascender lo inmediato, es inseparable de la aspiración al infinito, del ansia de armonía del alma humana; por esto se puede decir que «persigue los fines del hombre mismo». Y esto de un modo natural, no como un añadido a la vida humana fruto de la civilización y de la cultura, como si fuera algo extraño al hombre, sino, por el contrario, como algo que es no sólo necesario sino conatural a su vida. Un arte así entendido «vivirá siempre de la verdadera vida del hombre»³. Y, por tanto, se mantendrá siempre fiel a la realidad de lo que el hombre es⁴.

Dostoyevski entiende que la condición de posibilidad del arte como tal es que pueda desarrollarse libérrimamente: sólo cuando no se canaliza la creación artística, imponiéndole fines diversos a ella misma, el arte es fiel al hombre, es decir, manifiesta en plenitud la grandeza del alma humana, sus anhelos y aspiraciones, sus dudas y resoluciones, su perplejidad ante los enigmas de la vida en el mundo⁵.

2. Dostoyevski está próximo al pensamiento aristotélico en lo que a este punto se refiere. Efectivamente, Aristóteles afirma que la actividad poética es conatural a la naturaleza humana y un medio de conocimiento muy adecuado para el hombre, cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1974, 1448 b, 4-17.

3. *Diario de un escritor*, III, p. 653.

4. «¿Por qué el arte no siempre es fiel a la realidad? (...), la cuestión no está bien planteada, y, en realidad, no ha lugar a discusión, porque: "El arte siempre es contemporáneo y real; nunca fue de otro modo, y, sobre todo, nunca podría serlo" (...); si alguna vez nos parece que el arte se desvía de la realidad y no sirve a fines útiles, se debe únicamente a que no conocemos bien los rumbos de utilidad del arte (según ya dijimos), y, además, al excesivo ardor de nuestros deseos de una utilidad inmediata y directa, es decir, en el fondo, a un vehemente anhelo del bien general», *Diario de un escritor*, III, p. 650-651.

5. «Únicamente los actores y recitadores que re-interpretan el argumento de la obra son capaces de transmitir el pleno significado, no tanto de la historia en sí

No se le pueden imponer al arte fines y simpatías. ¿A qué imponérselos tampoco, a qué dudar de él, cuando, normalmente desarrollado y sin necesidad de imposición alguna, con arreglo a las leyes naturales, no puede apartarse de los anhelos del hombre? No se pierde ni se extravía, siempre fue fiel a la realidad y siempre corrió parejas con el desarrollo y el progreso del hombre. El ideal de la belleza, que es lo normal en una sociedad sana, no puede perecer; así que dejad al arte que siga su camino y estad seguros de que no ha de extraviarse⁶.

El arte nunca se separa de la vida del hombre y, por esta razón, se despliega a lo largo de la historia siguiendo el curso de la humanidad. Responde a los anhelos y aspiraciones que residen en el espíritu de la época sin necesidad de ser forzado a hablar de lo que interesa.

El arte sólo será fiel al hombre cuando no estorbe su libertad de evolución.

Así que lo primero es no cohibir el arte con fines diversos, no dictarle leyes, no embrollarlo, que sin necesidad de eso, hartas piedras de tropiezo tiene ya en su camino; hartas seducciones y aberraciones, inherentes a la vida histórica del hombre. Cuanto más libremente se desarrolle, tanto más normalmente actuará y tanto más pronto hallará su camino cotidiano y útil. Y siendo sus intereses y sus fines idénticos a los del hombre, al que sirve y del cual es inseparable, cuanto más libre sea su desarrollo tanta mayor utilidad aportará a los mortales⁷.

El arte es *útil* en sí mismo, porque, «a decir verdad, la belleza es siempre útil»⁸. Ahora bien, la belleza exige seguir la ley de su propia inspiración y, por esta razón, aunque la obra de arte —por su propia naturaleza— no puede permanecer al margen de los problemas so-

como de los “héroes” que se revelan en ella. En términos de la tragedia griega, esto significaba que la historia y su universal significado lo revelaba el coro, que no imita y cuyos comentarios son pura poesía, mientras que las identidades intangibles de los agentes de la historia, puesto que escapan a toda generalización y por lo tanto a toda reificación, sólo pueden transmitirse mediante una imitación de su actuación. Este es también el motivo de que el teatro sea el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás», ARENDT, H., *La condición humana*, trad. R. Gil Novalés, Paidós, Barcelona, 1993, p. 211.

6. *Diario de un escritor*, III, p. 654.

7. *Diario de un escritor*, III, p. 653.

8. *Diario de un escritor*, III, p. 648.

ciales, su utilidad no consiste en hacerla instrumento al servicio de una determinada contienda social⁹. Su fuerza radica en la capacidad que el hombre tiene de reconocerse en ella¹⁰:

Nuestra alma es ahora más receptiva (...). Lo fuerte ama la fuerza; quien cree, es fuerte, y nosotros creemos, y, sobre todo, queremos creer. Porque ¿qué tiene de malo interesarse por la *Iliada*, e imitarla, a juicio de los enemigos del arte puro? Pues el que nosotros, como mortales, como llamados a pasar por todo, o como cobardes que nos asustamos de nuestra vida futura...; como indiferentes traidores para aquellos de nosotros que aún conservan fuerzas de vida y se afanan por seguir adelante; como enervados hasta la incompreensión de que tenemos vida, nos lanzamos desesperados a la época de la *Iliada* y nos fraguamos de ese modo artificialmente otra realidad, otra vida que hemos creado y no hemos vivido; un sueño vano y seductor...; y como seres ruines, vamos a robarles nuestra vida a los tiempos pretéritos y nos recreamos en ese arte a fuer de imitadores que para nada sirven (...). Esa tendencia y esos reproches son injustos. Sin contar con que estamos hablando del anhelo de belleza y de que ya están definidos, en parte, los ideales de Humanidad¹¹.

9. Cfr. *Diario de un escritor*, III, p. 632. «La conciencia de la autonomía de la literatura —y del arte en general— sólo adquirió fuerza y alcanzó su fundamentación a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, época desbordante de la actividad intelectual en muchos dominios y, particularmente, en el de las ideas estéticas.

Alexander Gottlieb Baumgarten (1714/1762), a quien se debe la creación del vocablo estética, fue ciertamente uno de los primeros pensadores que consideraron el arte como un dominio específico, independiente de la filosofía, de la moral y del placer», AGUIAR E SILVA, V. M., *Teoría de la literatura*, trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1972, p. 45.

10. «Los comienzos del siglo XIX son un momento de especial significación histórica: asistimos al desdoblamiento del discurso acerca del hombre. La química se hace con el monopolio de la exactitud; la literatura con el del sentido. Nace el dualismo de lo preciso trivial y del sentido evocado, de la mera materia y del puro espíritu, de lo monstrenco y de lo inapresable. La importancia que la literatura adquiere en esta época no es un hecho casual; obedece a que la ficción y el ensueño poético se convierten en portadores de aquella verdad incondicional acerca del hombre que el entendimiento ha expulsado del mundo real. La estética misma —como esfera autónoma— nace como una compensación frente a la sequedad de la razón analítica moderna», INNERARITY, D., *La irrealidad literaria*, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 158.

11. *Diario de un escritor*, III, p. 649. «Imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta pre-comprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mi-

Así la obra de arte y, en concreto, la obra literaria no constituye un refugio subterráneo en que el hombre pueda evadirse huyendo de la realidad presente, el cual le conduzca a lugares más seguros pero ajenos a la vida. En la obra literaria, como en cualquier obra de arte, se encierran «los ideales de la Humanidad», algo con carácter perenne, que puede ser reconocido por los hombres de todos los tiempos y que se deja ver a través de la belleza de la forma artística, que está en perfecta sintonía con el anhelo de belleza que reside en el fondo del alma humana:

Estamos hablando del anhelo de belleza y de que ya están definidos, en parte, los ideales de la Humanidad, de suerte que ya todo esto es historia universal y se halla ligado a lo humano todo, así en el presente como en el futuro, de modo eterno e inquebrantable; sin hacer cuenta de eso, les haremos observar a los utilitaristas que eso puede referirse a la vida pasada y a los ideales pretéritos, y no ingenua, sino históricamente. En la búsqueda de la belleza ha vivido y padecido el hombre. Si comprendemos su ideal de otros tiempos y lo que ese ideal significó para él, sentiremos extraordinario respeto a toda la Humanidad; nos ennobleceremos con la simpatía hacia ella; nos daremos cuenta de que esa simpatía y esa comprensión del pasado nos garantizan también en el presente humanidad, fuerzas vitales y facultad de progreso y evolución¹².

La novela es escuela de humanidad; como *imitación* permite entrar en sintonía con otras vidas humanas, posibilitando una mejor comprensión del hombre y, por tanto, una mayor autocomprensión¹³.

mética textual y literaria», RICOEUR, P., *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. A. Neira, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 134.

12. *Diario de un escritor*, III, p. 649.

13. «La poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades», ARISTÓTELES, *Poética*, ed. cit., 1451 a, 38-1451 b, 11. «Puesto que el poeta es imitador, lo mismo que un pintor o que cualquier otro imaginero, necesariamente imitará siempre de una de las tres maneras posibles; pues o bien representará las cosas como son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben ser», ARISTÓTELES, *Poética*, ed. cit., 1460 b, 7-11. De este modo, la obra literaria proporciona un verdadero conocimiento que ilumina diferentes aspectos de la realidad, cfr. AGUIAR E SILVA, V. M., *Teoría de la literatura*, ed. cit., p. 68.

Considerar la grandeza de las gestas humanas suscita un gran respeto hacia la Humanidad¹⁴; pues ésta se reconoce mejor en las vidas de hombres egregios que en la formulación abstracta de un ideal humano¹⁵. «En la búsqueda de la belleza ha vivido y padecido el hombre», pues para Dostoyevski el ansia de belleza se identifica con el anhelo de armonía, con el reposo en la verdad y en el bien.

En los tormentos de la vida y de la creación suele haber instantes, no de desesperación, pero sí de verdadera pena sin límites; de inconsciente ansia, vacilación, desconfianza y, al mismo tiempo, de ternura para los destinos pretéritos, irrevocablemente consumados, de la Humanidad ya extinta. En ese fervor (byroniano, según le hemos llamado) ante los ideales de lo bello, creados por el pasado y que han llegado hasta nosotros cual sempiterna herencia, desahogamos con frecuencia todo nuestro dolor por el presente, y no por desvalimiento ante nuestra vida particular, sino, al contrario, en virtud de ardiente ansia de vida y de pena por el ideal que entre suplicios alcanzamos¹⁶.

Lo patente de *lo incomprensible de la vida* mueve al hombre a buscar el contacto con otros hombres —reales o imaginarios (personajes en la obra literaria)—. Este contacto suscita un conocimiento por simpatía —connaturalidad— mediante el cual es posible reconocerse en otros, participar de sus preguntas y respuestas —no teóricas, sino vividas— y, al contemplarlos, se comprende —de manera

14. En este sentido «Dostoevskij ha coscienza di essere un testimone ed un vate, e dunque *sa di non scrivere per il presente*», SANTO, L. dal, introduzione a *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini, 1860-1881*, Vallecchi, Firenze, 1981, p. 9.

15. Cfr. GIDE, A., *Dostoevski*, trad. S. Marsal, José Janés, Barcelona, 1950, p. 62. No se trata de la encarnación de un universal en un particular sino del valor universal de una vida particular.

«Se podría objetar recordando aquel viejo principio de que no existe ciencia acerca de lo particular, pero es que una posibilidad humana o una vida considerada en su totalidad, no son propiamente algo particular. El arte tiene que ver con lo que es “grave y constante” (James Joyce) en el misterio de nuestra condición. La relevancia antropológica de las ficciones se debe a que la vida como tal no forma un todo. Al menos, su sentido depende de una totalidad que es inaccesible a nuestra experiencia ordinaria o científica del tiempo. La narración adopta un punto de vista desde el que lo casual aparece en conexión con un principio y un final, en un contexto que nos lo vuelve inteligible. La articulación narrativa del tiempo es lo que convierte el movimiento ciego en tiempo humano, introduciendo una lógica en la mera sucesión y un límite en la extensión indeterminada», INNERARITY, D., *La irrealdad literaria*, ed. cit., p. 165-166.

16. *Diario de un escritor*, III, p. 649.

gráfica— un posible modo humano de situarse frente al mundo. La literatura nos pone en contacto con los ideales de belleza en el pasado, con aquello de lo que no se guarda memoria si no es viviendo en una tradición, es decir, en lo que otros —porque también se lo contaron— han guardado como riqueza y vida para la humanidad. Al conocer los «suplicios» por los que otros han pasado, alcanzando mayores cotas de humanidad, el dolor presente adquiere un valor y sentido nuevos¹⁷. La belleza de estas gestas redime todo el dolor que llevan consigo.

Más útil, como medio de alcanzar los fines de esos mismos problemas, la clave de los presentes enigmas. Porque también ahora la *Iliada* pone un temblor en el alma del hombre. Que esa epopeya tan poderosa rebosa de tal modo de vida, representa un momento tan elevado de la vida de un pueblo, y de un pueblo, además, tan grande, que en nuestros tiempos —tiempos de ansias, de luchas, de vacilaciones y de fe (porque la nuestra es una época de fe)—, en una palabra: en nuestro tiempo de intensa vida, esa armonía eterna que encarna la *Iliada* puede ejercer un influjo decisivo en las almas. Nuestra alma es ahora más receptiva, pudiendo *penetrar* en ella en mayor y más beneficioso grado el influjo de la belleza, obrar *útilmente* sobre ella, infundirle energía, corroborar sus fuerzas¹⁸.

En la novela se contiene la pregunta por la vida humana y aquí radica su valor perenne¹⁹. El lector entra en contacto con la narrativa desde su propia posición subjetiva; por esta razón —como señala

17. «La narración no ofrece verdad lógica, sino sentido, consuelo, resguardo e identidad. Condenarla en nombre de la objetividad equivaldría a renunciar a una necesidad humana de sentido que aumenta con la fragmentación y dispersión de nuestro modo de vivir, según la atomización de la cultura en el mundo moderno. Por eso no es extraño que los mitos continúen filtrando su misteriosa sustancia en el imaginario contemporáneo. Gracias a ello, la literatura —enfrentada por vocación al imperio de lo efímero— enlaza siempre con el tiempo originario, con ese espacio intemporal del érase una vez. Quizás se explique la persistencia del mito porque la idea de la interdependencia del todo no es tan arcaica como suponían quienes crearon la moderna babel. Cuando todos los sistemas se vienen abajo, el deseo de conquistar el orden de lo real responde a un balbuceo de la razón por recuperar los barruntos originarios de la existencia de las cosas», INNERARITY, D., *La irrealidad literaria*, ed. cit., p. 167.

18. *Diario de un escritor*, III, p. 649. La épica es interpretada en el s. XIX como expresión del espíritu nacional.

19. La novela moderna no quiere ser simplemente una «historia», sino que aspira a ser «observación, confesión y análisis»; pretende pintar al hombre o una

Dostoyevski— el pueblo ruso, que atraviesa una crisis de identidad —motivada por acelerados cambios políticos, sociales e intelectuales— tiene mayor facilidad para comprender y reconocerse en las gestas del pueblo griego tal y como se recogen en la *Iliada*. Ser capaz de mirarse en otros hombres y reconocer en ellos la propia humanidad ejerce una función catártica²⁰ que, si bien no cambia su situación real, le infunde fuerza y energía. La contemplación de estas gestas humanas muestra como es posible ser un hombre egregio y el sentido que tiene intentar llegar a serlo. Es así como, en Dostoyevski, se identifican el ideal de belleza con la salud espiritual del pueblo.

La belleza es la normalidad, la salud. La belleza es útil porque es belleza, porque la Humanidad siente un ansia eterna de belleza y de su ideal supremo. Cuando el pueblo conserva el ideal de la belleza y su anhelo, eso es señal de que siente también anhelo de salud, de normalidad, estando así garantizado por ese solo hecho el supremo desarrollo de ese pueblo. El hombre particular no puede adivinar plenamente el sempiterno ideal colectivo, —aunque sea todo un Shakespeare²¹.

De alguna manera Dostoyevski identifica la belleza con la salud, es decir, con cierto resplandor de la verdad y del bien en la vida de un pueblo. Éstos —la verdad y el bien— no pueden resplandecer con toda su fuerza en el hombre particular, sino que residen en la entraña del pueblo que guarda «el sempiterno ideal colectivo», cuyos

época de la historia, descubrir el mecanismo de las sociedades y plantear el problema de los fines últimos, cfr. AGUIAR E SILVA, V.M., *Teoría de la literatura*, ed. cit., p. 201.

20. El efecto purificador de la tragedia se realiza mediante la inspiración de sentimientos de compasión y de temor, compasión por el inocente y temor por el semejante, (cfr. *Poética*, 1452 b, 31-1453 a, 7 y 1453 b, 1-5). Éstos, son los mismos sentimientos que inspiran los personajes de la obra de Dostoyevski: ¿quién no se compadece de los protagonistas de *Pobres gentes* sumidos en el destino que les depara su situación de miseria?; o ¿quién no teme por esos personajes infelices que —como Nastasia en *El idiota*— se destinan a sí mismos a la desesperación y la muerte?

21. *Diario de un escritor*, III, p. 654. Dostoyevski concede una dimensión de salvación a la belleza —que apunta a la relación teleológica que existe entre los trascendentales del ser: *esse-bonum-verum-pulchrum*—. Sin embargo, esta postura resulta paradójica si se atiende a la descripción del cuadro de Holbein en que se representa al crucificado; este cuadro produce tal espanto que puede hacer perder la fe, cfr. *El idiota*, II, p. 807.

orígenes inefables permanecen eternamente desconocidos y sólo se sospechan a través de las historias que narran las niñas. No hay individuo sin pueblo en el que se pueda reconocer²².

El arte es el medio mejor, más convincente, más indiscutible y más comprensible para la masa, de representar en imágenes precisamente ese mismo asunto, por el que tanto se afana; el más *práctico*, si usted quiere, hombre práctico. De donde se sigue que el arte es en altísimo grado útil, y útil precisamente desde *vuestro* punto de vista²³.

El arte resulta más comprensible porque su modo de expresión por medio de imágenes²⁴ se adecúa al modo de conocimiento más elemental. Como dice Aristóteles, el hombre «por la imitación ad-

22. Que sea el pueblo quien guarde el «sempiterno ideal colectivo» vuelve a ser una idea nacionalista romántica. A Dostoyevski no le falta razón cuando afirma que sólo en la tradición de una comunidad se puede alcanzar cierta plenitud de la verdad, en este sentido hay que tener en cuenta que un individuo aislado no se puede constituir como tal; sin embargo, la pertenencia a una determinada comunidad no garantiza que se alcance la plenitud de la verdad ni que no se puedan pervertir los ideales de un pueblo.

«Quienes se embarcan en una indagación no son nunca individuos aislados, inefablemente exentos de un contexto histórico y social. Son personas que se adhieren a una determinada narrativa, la cual —en diálogo con otras tradiciones— articula el acervo de logros conseguidos en el ejercicio de las correspondientes prácticas y manifiesta el sentido teleológico que inspira la investigación. La razón humana es, radicalmente, razón narrativa. Es una razón inserta en la historia de su interno despliegue, situada en una comunidad de aprendizaje, y orientada hacia una finalidad que proporciona criterios para evaluar tanto los éxitos como los fracasos acontecidos en el proceso de adquisición de esas virtudes intelectuales y morales que resultan imprescindibles para el progreso en el saber teórico y práctico», LLANO, A., presentación a MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, trad. R. Rovira, Rialp, Madrid, 1992, p. 15. «La acertada percepción de lo bueno, en cada circunstancia concreta, depende del *temple* ético de la persona. Pero tal capacidad nunca llega a ser plena en alguien ni exclusiva de nadie. Las diversas capacidades de percepción moral se complementan y convergen a través de la convivencia y del diálogo», LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 211.

23. *Diario de un escritor*, III, p. 647.

24. La obra de arte no disgrega lo que está unido; no analiza y descompone. «Il senso artistico è disprezzato solo dalla gente ignorante e poco evoluta, il senso artistico è la cosa principale, per che aiuta ad esprimere il pensiero mettendo in risalto il quadro e l'immagine, mentre senza senso artistico, *enunciando solo il pensiero*, produciamo soltanto noia, induciamo nel lettore distrazione e storditezza, e tavolta incredulità verso i concetti espressi scorrettamente e verso la gente di penna», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 219.

quiere sus primeros conocimientos»²⁵. Por este motivo el artista tiene una grave responsabilidad moral ante el pueblo, que le ha de llevar a guardar fidelidad a la verdad. Así, «combatiendo por la verdad y por la justicia, Dostoyevski advierte, al mismo tiempo, la responsabilidad de la tarea del artista y considera la literatura, no como un simple ejercicio de inteligencia y virtuosismo en beneficio de una *élite*, sino que esencialmente la concibe como misión y servicio»²⁶. Este amor a la verdad le movió a tener siempre una gran independencia de juicio que nacía de su honestidad intelectual²⁷, y que se manifestaba en el modo de componer sus novelas:

Y el arte puede prestar gran ayuda, a todo lo demás con su cooperación, pues encierra en sí mismo recursos enormes y grandes fuerzas. Pero, repitámoslo, esto no puede pasar de un simple deseo, sin convertirse nunca en exigencia, pues quien exige en la mayoría de los casos trata de imponerse por la fuerza, y la ley primera del arte es... la libertad de inspiración y de creación²⁸.

Por otro lado, Dostoyevski alaba la claridad y sencillez de expresión que de suyo no menoscaba la profundidad de las ideas; así lo hace respecto del señor G...bov:

La claridad y sencillez de su estilo merecen atención y aplauso especiales en un tiempo en que hay publicistas que en los periódicos hacen gala de oscuridad, pesadez y rebuscamiento, probablemente pensando que todo eso contribuye a la profundidad de la idea. Hay quien asegura que ahora, cuando algún crítico quiere beber, no dice sencilla y francamente «que me traigan agua», sino algo por este estilo:

— Traígame el principio esencial de disolución que sirva para ablandar los elementos más sólidos alojados en mi estómago²⁹.

25. ARISTÓTELES, *Poética*, ed. cit., 1448 b, 5-8.

26. Cfr. SANTO, L. dal, introduzione a *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 9. Cfr. GIDE, A., *Dostoievski*, ed. cit., p. 43. La traducción de los textos no castellanos es mía.

También los defensores marxistas del arte comprometido consideran su trabajo como misión y servicio aunque, como es obvio, Dostoyevski no pensaba en ellos, cfr. AGUIAR E SILVA, V. M., *Teoría de la literatura*, ed. cit., p. 94; cfr. p. 91-98.

27. Cfr. SANTO, L. dal, introduzione a *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 8.

28. *Diario de un escritor*, III, p. 632.

29. *Diario de un escritor*, III, p. 636.

Dostoyevski respeta este principio de sencillez y claridad a lo largo de toda su obra³⁰ y, aun cuando afronte los temas más profundos, nunca lo hace empleando un lenguaje rebuscado, sin perder por esta razón fuerza y belleza.

Un escritor sin talento... es como un soldado cojo. ¿Y preferirá usted para la expresión de su pensamiento a un tartamudo?³¹.

Dostoyevski entiende que el valor de la literatura no es infalible. Por medio de la narrativa no se puede *demostrar* que un hecho sea *verdadero*, sino que se puede mostrar que es bello y, aunque en una sociedad sana se tiene por bello lo bueno y lo verdadero, también hay una belleza de lo demoníaco y hasta es posible la apariencia de lo bello. Sin embargo, confía en el pueblo, en el que no es posible que se corrompa totalmente el sentido de la belleza³².

Se han dado casos en que la masa no sabía lo que necesitaba, lo que debía amar, a quien debía conceder sus simpatías. Pero estas desviaciones no tardan en rectificarse ellas solas, y la sociedad hace siempre por dar con el camino perdido. Y lo principal es que el arte es siempre en sumo grado fiel a la realidad..., siendo sus desviaciones de esta norma pasajeras, efímeras; no sólo es siempre fiel el arte a la realidad, sino que no puede serle infiel a la realidad contemporánea. De otra suerte, no sería arte verdadero³³.

30. Si bien Dostoyevski no emplea un lenguaje rebuscado la trama de sus novelas y la personalidad de sus caracteres a veces se complica y multiplica en exceso. La longitud de las novelas y sus continuas repeticiones no sólo se deben a la fluida capacidad imaginativa de Dostoyevski sino que también son fruto de los usos literarios de la época: las novelas eran publicadas por entregas periódicas en las revistas del momento, y se pagaban por número de pliegos escritos. Dostoyevski con frecuencia tenía dificultades para cumplir con los plazos previstos, cfr. HINGLEY, R., *Historia social de la literatura rusa, 1825-1904*, trad. S. Martín-Gamero, Guadarrama, Madrid, 1967, p. 31-32.

31. *Diario de un escritor*, III, p. 647.

32. Dostoyevski no entiende que sea el pueblo quien determine el verdadero sentido de la belleza, sino que afirma un sentido innato en el hombre del pueblo que le permite descubrir donde radica la verdadera belleza. «La persona prefilosófica pura es siempre una persona con adecuadas capacidades morales. Pero (...) en muchas culturas, y en especial en la de la modernidad, las personas sencillas se llevan a engaño al dar expresión moral a esas capacidades, debido a que dan asentimiento a teorías filosóficas falsas», MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, ed. cit., p. 109.

33. *Diario de un escritor*, III, p. 653. «Ma scusate, se tutta la società fosse sana, tutto si modificherebbe da sé (...).», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 77.

Por esta razón un artista que renuncia al compromiso con la verdad pierde su talento³⁴. Esto supone que, para Dostoyevski, «la tarea del artista es sobre todo moral. La estética de Dostoyevski es así hasta tal punto inseparable de su cosmos moral, que incluso en sus opiniones literarias se puede encontrar el *pathos* “antirrevolucionario” que le es propio. Advierte en su interior que la literatura refleja el alma del pueblo, y sabe que aquel que elige convertirse en escritor se carga con un peso de grave responsabilidad»³⁵.

El siguiente texto, recogido en el *Diario de un escritor*, constituye una síntesis de las ideas que Dostoyevski tiene acerca de la creación artística y, por tanto, de la literatura como obra de arte:

Nosotros creemos que el arte tiene una vida especial, plena, orgánica, y, por consiguiente, leyes fundamentales e inmutables que esa vida regulan. El arte es tan necesario para el hombre como el comer y el beber. El anhelo de belleza y de creación que la encarne... es inseparable del hombre, y es posible que sin él no pudiera vivir en el mundo. El hombre la desea con ansia, y acepta la belleza sin *coordinación alguna*, sólo por ser belleza, y se le inclina unciosamente, sin preguntar para qué sirve ni qué se puede comprar con ella. Y puede que en esto se encierre el gran misterio de la creación artística: en que la imagen de belleza por ella realizada conviértase en el acto en un ídolo *sin condición alguna*. Pero ¿por qué se convierte en ídolo? Pues porque el anhelo de belleza desarróllase más cuando el hombre se halla en desacuerdo con la realidad, en desarmonía, en lucha; es decir, cuando vive *más*, porque el hombre vive más cuando, anda buscando y persiguiendo algo, que es cuando se manifiesta más en él el ansia natural de todo lo armónico y plácido, y en la belleza se cifran así la armonía como la placidez. Luego que ha alcanzado lo que buscaba, dijérase que se le remansa la vida, y hasta hay ejemplos de casos en que el hombre, habiendo logrado el ideal de sus anhelos, no sabiendo ya por qué afanarse, plenamente satisfecho, vióse asaltado de cierta tristeza, que él mismo hacía por enconar; buscó otro ideal en su vida, y, de puro ahído, no sólo no acertó a estimar lo que antes le deleitaba, sino que hasta se desvió conscientemente del camino recto, fomentando en sí mismo gustos subalternos, malsanos, acres, inarmónicos, raros a veces, perdiendo el tacto y el concepto estético de la belleza, y reclamando, en vez de ella, la excepción. Y la belleza es, pues, inherente a todo lo sano, es decir, a cuanto más vive, siendo un anhelo inexcusable del or-

34. Cfr. SANTO, L. dal, introduzione a *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 23.

35. Cfr. SANTO, L. dal, introduzione a *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 22.

ganismo humano. Es armonía, cifra en ella la paz, encarna los ideales del hombre y de su humanidad³⁶.

Por tanto, la obra de arte aparece como búsqueda de la propia reconciliación interior y con el mundo. En medio de la multiplicidad, se ansía esa mirada ordenadora —clarificadora— que tiende a la unidad. «El anhelo de belleza desarróllase más cuando el hombre se halla en desacuerdo con la realidad», porque la belleza tiene esa capacidad de unir bajo su forma todo lo que es disperso; es entonces cuando el hombre «vive más» porque abandona lo anodino de su existencia. Es precisamente esa desarmonía con la realidad y ese anhelo de belleza lo que queda reflejado en la narrativa dostoyevskiana. En definitiva, para Dostoyevski, el trabajo literario —escribir novelas— constituye su modo peculiar de investigar la condición humana como un modo de llegar a ser plenamente hombre.

36. *Diario de un escritor*, III, p. 647-648.

CAPÍTULO II

LOS PERSONAJES

¿En qué se conoce el arte en las obras clásicas? Pues en que vemos la concordancia más completa posible entre la idea artística y la forma en que va envuelta. Lo diremos más claro: la índole artística, en una novela, por ejemplo, consiste en ese don de expresar el propio pensamiento en los personajes novelescos con tal claridad, que el lector, al leer la obra, comprenda tan perfectamente el pensamiento del autor como el autor mismo al escribirla¹.

Dostoyevski ha logrado mostrar a través de cada uno de sus personajes un conocimiento cabal del fondo del alma humana. Éstos son tratados de una manera peculiar, propia, que es necesario estudiar para poder dilucidar de qué modo es lícito acercarse al contenido de su narrativa y discutir si se puede encontrar en ella un pensamiento propio y unitario expresado en el conjunto de toda su obra². Aún es más necesario si atendemos al carácter simbólico de la nove-

1. *Diario de un escritor*, III, p. 635. Si la reflexión de Dostoyevski acerca de la naturaleza de la novela como obra de arte se enmarca dentro de las discusiones típicas de su época, su narrativa rompe con los moldes de la literatura que le es contemporánea.

2. Para el lector común no resulta fácil determinar la visión dostoyevskiana del mundo. En la novela decimonónica clásica (Balzac, Galdós, Dickens, etc.), los personajes constituyen el elemento de referencia típico para conocer el contenido intelectual de la obra del autor. Por el contrario, la relación existente entre personajes y cosmovisión en la narrativa de Dostoyevski es más compleja que en la mayoría de los autores de su época.

la. Ésta tiene capacidad para mostrar con mayor claridad verdades que son difíciles de comprender desde el pensamiento conceptual abstracto; lo que en la novela aparece como un todo, la razón lo separa y analiza cuando trata de demostrar una verdad, de modo que, si bien por un lado la aclara, por otro le hace perder capacidad de significación. La novela tiende a la resonancia, habla cuando se hace el silencio, despertando entonces la conciencia de la propia identidad³.

Los personajes dostoyevskianos son lo que E. M. Forster denominaría «personajes redondos». No se corresponden con un determinado «tipo social» o «tipo humano», sino que tienen vida propia y gozan de cierta independencia. «La prueba de un personaje redondo está en su capacidad para sorprender de una manera convincente. Si nunca sorprende, es plano. Si no convence, finge ser redondo pero es plano. Un personaje redondo trae consigo lo imprevisible de la vida —de la vida en las páginas de un libro—. Y al utilizarlo, unas veces solo y más a menudo combinándolo con los demás de su especie, el novelista logra su tarea de aclimatación y armoniza al género humano con los demás aspectos de su obra»⁴. El autor, que ha advertido la profundidad y complejidad de la mente humana común, busca encontrar algo universal en el curso de una vida particular—y, precisamente, en cuanto relato de una vida particular—. En raras ocasiones se encuentran en Dostoyevski los llamados personajes-tipo; sus personajes tienen nombre propio y, aun cuando guarden ciertas afinidades entre sí, siguen su propio camino, diferente del de los demás. Así pues, no es posible englobar toda su riqueza bajo un único calificativo. «Los personajes de Dostoyevski son caracteres, no tipos, es decir individualidades definidas y concretas, no actitu-

3. Cfr. TERRASA, E., «Realidad y Relato», *Nuestro Tiempo*, n.º 441, marzo 1991, p. 188.

4. FORSTER, E. M., *Aspectos de la novela*, trad. G. Lorenzo, Debate, Madrid, 1990, p. 84. «La densidad y riqueza de estos personajes no los transforman, sin embargo, en casos de absoluta unicidad: a través de sus facciones peculiares, de sus pasiones, cualidades y defectos, de sus ideales, tormentos y conflictos, el escritor ilumina lo humano y revela la vida. El interés y la universalidad de los personajes *modelados* nace precisamente de esta fusión perfecta que en ellos verifica entre su unicidad y su significación genérica en el plano humano, ya desde el punto de vista de lo intemporal, ya desde el punto de vista de la historicidad», AGUIAR E SILVA, V. M., *Teoría de la literatura*, ed. cit., p. 211.

des abstractas de un hombre ideal, aunque conservando su propio valor típico, universal»⁵.

Forster explica las características de un personaje redondo analizando a Dimitrii Karamazov: «Demetrio es un personaje redondo, pero es también capaz de extenderse. No oculta nada (misticismo), ni significa nada (simbolismo); es sólo Demetrio Karamazov, pero ser sólo una persona en Dostoyevski supone unirse con todo el resto de gente que hay detrás. Por eso brota de pronto ese impetuoso torrente que para mí son estas palabras finales: “Señores, he tenido un hermoso sueño”. ¿Hemos tenido también nosotros ese hermoso sueño? No. Los personajes de Dostoyevski nos piden que compartamos algo más profundo que sus experiencias. Nos transmiten una sensación que sólo es física en parte: la de hundirnos en un globo traslúcido y ver nuestra experiencia flotando a gran altura en la superficie; es diminuta y remota, pero es la nuestra. No hemos dejado de ser personas, no hemos renunciado a nada, pero “el mar está en el pez y el pez en el mar”»⁶.

«La función del novelista es revelarnos la vida interior en su origen»⁷. Esto es lo que hace Dostoyevski al salvaguardar la independencia de cada uno de sus personajes. Se mantiene en actitud de respeto hacia ellos pues les ha otorgado el don de tener vida propia, una vida que siempre aparece anclada en unos presupuestos últimos que responden a las distintas razones que cada uno da como explicación de su propia existencia. De este modo, «al contrario de aquellos novelistas, que se esfuerzan por representar el alma a través del cuerpo, éste modela el cuerpo sobre el alma»⁸, mostrando de este modo

5. Cfr. NARETTO, M., «Personaggi-idee in Dostoiievski», *Filosofia* n.º 3, Torino, 1952, p. 618.

6. FORSTER, E. M., *Aspectos de la novela*, ed. cit., p. 134.

7. FORSTER, E. M., *Aspectos de la novela*, ed. cit., p. 51.

8. ZWEIG, S., *Tres Maestros: Balzac, Dickens, Dostoiievski*, Juventud, Buenos Aires, 1939, p. 167. «En la novela tradicional, cuyo representante por excelencia es la novela balzaquiana, el retrato constituye un elemento importante para la caracterización de un personaje: en uno de los capítulos iniciales, el novelista fija su retrato físico, psicológico y moral, ofreciendo así al lector un ser bien definido, con quien se familiariza y al que recuerda fácilmente (...). La novela psicológica moderna condenó al personaje así concebido, en provecho del estudio del elemento psicológico en sí mismo. Se disuelve el personaje para que pueda captarse mejor el elemento psicológico. Ya en Dostoyevski se verifica cierta desvalorización del personaje concebido según los moldes tradicionales: después de leer sus obras, se imponen obsesivamente las ideas, las dudas, las rabias, las desesperaciones de

la vida que circula dentro de cada uno de ellos, que se expande como algo uno y múltiple a la vez, y es en este movimiento como se dan a conocer. Apenas se describen, más bien se les deja actuar. Es en el juego de sus relaciones con lo circundante como se van definiendo, de modo que a través de su movimiento se puede conocer lo «perdurable» hacia lo que apuntan: «una región donde puede acompañarle el resto de la humanidad»⁹.

Dostoyevski no los domina sino que participa de sus contradicciones; no crea voces esclavas sino libres, capaces de estar a su lado aprobando o contradiciendo. Esta pluralidad de voces y conciencias, independientes y separadas, constituye una genuina polifonía de voces completamente válidas. No se trata de representar una pluralidad de personajes y destinos en un único mundo objetivo sino una pluralidad de conciencias, con derechos iguales y cada una con su propio mundo, que se combinan sin mezclarse, dentro de la unidad de un acontecimiento¹⁰. Esta multiplicidad de voces, igualmente válidas, no responden a una consideración superficial del mundo sino que, por el contrario, constituyen —en cada conciencia— la posición última tomada ante el hecho de la propia existencia. Aquí radica su validez frente a las otras y su derecho a ser respetadas, pues cada personaje está radicalmente comprometido con su propia voz. Cada uno aparece como conciencia de sí y de lo circundante, de modo que cada pensamiento es percibido y mostrado como la posición última que se mantiene ante el mundo y la propia vida¹¹. Como señala

Stavroguin, Raskólnikov, Kirilov, pero difícilmente se recuerdan sus rostros, el color de sus ojos, sus gestos, etcétera. La novela posterior a Dostoyevski agravó esta desvalorización del personaje (...)», AGUIAR E SILVA, V.M., *Teoría de la literatura*, ed. cit., p. 212.

Dostoyevski sólo describe la apariencia externa de algunos de sus personajes que es siempre reflejo de su mundo interior. «Puede que esté yo equivocado; pero creo que, por la manera de reírse, se puede conocer a los hombres, y que cuando sorprendemos una risa afectuosa en labios de alguien que no conocemos, podemos asegurar que se trata de una buena persona», *Memorias de la casa muerta*, I, p. 1.188.

9. FORSTER, E. M., *Aspectos de la novela*, ed. cit., p. 135.

10. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics. Theory and History of Literature*, trad. y ed. C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, p. 6. Posteriormente se discutirá si realmente hay o no un único mundo objetivo en la obra de Dostoyevski tal y como lo entiende Bakhtin.

11. El carácter polifónico de la narrativa dostoyevskiana está en correspondencia con lo que se podría llamar el policentrismo del mundo. El mundo sólo se

Bakhtin, en la obra de Dostoyevski, cada opinión llega a ser realmente algo vivo y es inseparable de la voz humana que la encarna. Si se incorporase a un contexto monológico, sistemático y abstracto, dejaría de ser lo que es¹².

El hecho de que el binomio personaje-idea sea inseparable, no significa que los personajes dostoyevskianos sean reductibles a una idea conceptual abstracta, sino que «su héroe es un hombre y, en última instancia, representa no la idea en el hombre sino (usando sus propias palabras) “el hombre en el hombre”»¹³. De este modo, la idea es la piedra de toque que le permite examinar las modulaciones del alma humana y revelarlas en su más profunda esencia; mostrar la complejidad de la naturaleza humana que incapacita a cada hombre para ser constantemente igual a sí mismo¹⁴.

Con completo realismo, buscar en el hombre al hombre. Este es un rasgo absolutamente ruso (...). Me llaman psicólogo. Eso no es exacto. Sólo soy un realista en el sentido superior, es decir, que muestro todas las honduras del alma humana¹⁵.

Dostoyevski no es un psicólogo en el sentido técnico de la palabra, no busca la introspección de las conciencias, sin embargo no se puede dudar de su capacidad para el retrato individual. Ha comprendido que el hombre no puede ser objeto de una definición estática; que no se puede encerrar en un concepto lo que tiene carácter inefable. Sólo de un modo dialógico se puede alcanzar algo de lo que la persona humana es, sólo el relato de la propia historia desvela *quién* se es. Esta es la razón por la que para pensar sobre sus personajes y lo que dicen hay que hablar con ellos.

constituye en la medida en que cada yo establece relaciones significativas con lo que le rodea. Por cuanto las relaciones son significativas, el yo se convierte en un centro acompañado de su mundo. La noción de mundo como relación significativa entre la subjetividad y lo objetivo ha de relacionarse con la noción de universo como ámbito de los significados propios.

12. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 17.

13. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 31.

14. La falta de identidad de la persona consigo misma es una idea típica de la antropología dostoyevskiana, que queda reflejada en muchos de sus personajes y es tratada específicamente en novelas como *El doble*, *Memorias del subsuelo* o *El adolescente*.

15. *Pensamientos anotados*, III, p. 1.626.

El carácter polifónico de la narrativa de Dostoyevski es correlativo a la naturaleza polifónica de la vida¹⁶, constituye una traslación a la creación artística de la ley básica de la configuración humana, es decir, de la relación dialógica que todo hombre mantiene desde su nacimiento con otros hombres y con el mundo que le rodea. Esto le permite tomar conciencia de sí, como alguien distinto de otros y de lo circundante. Esta característica propia de los personajes de Dostoyevski impide su sometimiento a un fin predeterminado. «Atender a la conciencia de cada personaje sólo permite ciertas maneras artísticas de revelarla y representarla. Cada conciencia puede ser interrogada y provocada hasta que se revela y representa a sí misma, pero no se le puede dar una imagen predeterminada o definitiva. Tal imagen objetiva es precisamente lo que es inadecuado a lo que de verdad el autor ha seleccionado como sujeto.

La libertad del personaje es un aspecto del diseño del autor. Su discurso es creado por el autor, pero creado de tal forma que puede desarrollar al máximo su propia lógica interna e independencia, como *el discurso de alguien distinto*, como la palabra del *personaje mismo*. Como resultado no queda completamente fuera del designio del autor, sino sólo fuera de un campo de visión monológico del autor. Y la destrucción de este punto de vista es, precisamente, una parte del designio de Dostoyevski»¹⁷. Aunque la mayoría de sus novelas fueron escritas siguiendo un esquema previo —en ocasiones reelaborado con el trabajo de varios años—, el argumento no ha ahogado la actuación libre de los personajes. El observador atento percibe que sus novelas finalizan de un modo imperfecto, no conclusivo. En estos finales abiertos, especialmente característicos de sus últimos trabajos, siguen latentes, sin resolver, las cuestiones eternas¹⁸. Es el momento de la *expansión*: «No conclusión. No rematar, sino extenderse. Cuando la sinfonía ha terminado, sentimos que

16. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 68.

17. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 65.

18. La novela cerrada «se caracteriza por una trama claramente delimitada, con principio, medio y fin. El novelista presenta metódicamente los personajes y describe los ambientes en que viven y obran, narrando una historia desde su comienzo hasta su epílogo (...). En la novela abierta no existe una trama con principio, medio y fin bien definidos: los episodios se suceden, se interpenetran o se condicionan mutuamente, pero no forman parte de una acción única y englobante», AGUIAR E SILVA, V. M., *Teoría de la literatura*, ed. cit., p. 215-216.

la notas y los tonos que la componen se han liberado, que en el ritmo del conjunto encuentran su libertad individual»¹⁹.

Los personajes gozan de cierta independencia respecto del todo del que forman parte, lo que les permite tener su propio mundo. Cada uno es un *yo* —que no pudiendo ser objetivado por otro sujeto— se alza frente a un *tú* de la misma categoría. «Esta independencia y libertad de carácter es precisamente lo que es incorporado dentro del diseño del autor. Este diseño, por así decirlo, predestina el carácter para la libertad (por supuesto, una libertad relativa), y lo incorpora como tal dentro del estricto y cuidadoso plan calculado para el todo»²⁰.

Del mismo modo que la comida familiar o amistosa es la excusa para la tertulia que le sigue, el argumento es ocasión de encuentro para los personajes. De este modo, se reúnen —como en los acontecimientos familiares— los que con el paso del tiempo han configurado sus vidas desde presupuestos diversos, a veces incluso opuestos. Es entonces la hora de la conversación amistosa, a veces tensa, en la que se contraponen las distintas posiciones. «En estos momentos apasionados de hecatombe, la novela de Dostoiewski pierde de pronto su carácter de relato. La delgada envoltura épica se disuelve y evapora con el calor del sentimiento, y sólo queda en pie el diálogo escueto y candente. Las grandes escenas de este novelista son siempre diálogos dramáticos presentados en toda su desnudez. Podrían llevarse a escena sin quitarles ni ponerles una coma; no hay en ellos ni una sola figura que no esté firmemente modelada, y es maravilloso cómo, en este segundo de tensión dramática, se encauza en el diálogo todo el caudal anchuroso y fluyente de la novela»²¹.

El objeto de representación en la obra dostoyevskiana no es una única idea sino una contraposición de ideas. Éstas son puestas a prueba en el universo de Dostoyevski, aunque no de un modo unívoco. Se encarnan en personajes capaces de exponerlas magistralmente en bellos discursos, de defenderlas acaloradamente y, lo que es más importante, sentirlas puestas a prueba durante el transcurso de su propia existencia en la novela. Por tanto, el objeto de representación en la obra dostoyevskiana es la idea, pero no una única idea,

19. FORSTER, E. M., *Aspectos de la novela*, ed. cit., p. 168.

20. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 13.

21. ZWEIG, S., *Tres Maestros: Balzac, Dickens, Dostoiewski*, ed. cit., p. 195.

sino la idea vivida que emana de cada uno de sus personajes. Ésta tiene la vitalidad de la propia vida humana, pues no aparece en su estado puro, como un concepto abstracto, sino que aparece con sus dudas, acompañada de la indecisión práctica, bañada en el remordimiento de conciencia o, arrastrada por una voluntad inconstante²². De este modo, la idea se encarna en una vida real y se hace así posible su independencia incluso respecto del autor. Dostoyevski no habla sobre los personajes sino que habla con ellos, garantizando así la genuina objetividad de su representación.

Dostoyevski es capaz de «ver por los ojos de otros»²³. Ser capaz de captar el mundo como otros lo hacen supone la posibilidad de mantener una relación dialógica diferente, la capacidad de comprender la complejidad del mundo y de las relaciones que el hombre establece con él. «El discurso acerca del mundo se mezcla con el discurso de confesiones acerca de uno mismo. La verdad sobre el mundo, según Dostoyevski, es inseparable de la verdad de la persona»²⁴. La variedad de mundos acontece como consecuencia del encuentro con un universo que oculta su significado y que el hombre no puede comprender. Esta comprensión no resulta del conocimiento científico del mundo²⁵, sino de su sentido y éste se adquiere por cierto tipo de conocimiento por connaturalidad.

22. En *Los hermanos Karamazov*: Mitia es la eterna duda, el amor impetuoso por lo inmediato, que le conducirá, por imprudencia más que por culpabilidad, a prisión; Iván experimentará en el asesinato que comete Smerdiakov las consecuencias prácticas de su posición teórica acerca de la no existencia de Dios y la permisividad moral; Alíofcha cambiará su fe ingenua, fruto de su admiración por Zósima, por una fe probada cuando después de la muerte de su maestro, el stárets es maliciosamente calumniado.

23. Cfr. LEWIS, C. S., *Crítica literaria: un experimento*, trad. R. Pochtar, Antoni Bosch, Barcelona 1982, p.109-110.

24. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, p. 78. En la narrativa dostoyevskiana se pone de manifiesto una profunda solidaridad hombre-mundo que deriva del hecho de la fundamentación de ambos.

25. Son innumerables las ocasiones en que Dostoyevski denuncia la pretensión de la ciencia moderna de dar cuenta de todos los aspectos de la vida humana desde el punto de vista de la psicología, de la sociología o de la medicina. Por otro lado, la pregunta acerca del sentido del mundo y, por tanto, de la vida aparece constantemente planteada en sus novelas. Son especialmente significativos los diálogos en que se cuestiona la existencia de Dios y sus consecuencias, cfr. *El idiota*, II, p. 807; *Los hermanos Karamazov*, III, p. 203.

«Mirad a los mundanos y a todo ese mundo que se eleva por encima del pueblo de Dios. ¿No halláis desfiguradas aquí la imagen de Dios y su verdad? Tienen

Dostoyevski ha captado cómo se establecen los lazos de connaturalidad con el mundo circundante. De modo que sus personajes revelan una determinada concepción del mundo que ha sido traída desde la conciencia que tienen de sí mismos. Esta conciencia de sí y del mundo se va clarificando a medida que unas voces se alzan frente a otras²⁶. Por esta razón tienen importancia extraordinaria todo el conjunto de diálogos que aparecen en la obra dostoyevskiana. «La forma de conversación o disputa, donde varios puntos de vista pueden dominar alternativamente y reflejar los diversos matices de credos contradictorios, es especialmente apropiada para encarnar su filosofía, continuamente formándose y nunca acabada. A un artista y observador de imágenes como Dostoyevski, esta particular forma de

la ciencia, pero en la ciencia no hay más que lo que depende de los sentidos. El mundo espiritual, la mitad superior del ser humano, queda excluida por completo, eliminada con cierto entusiasmo, hasta con odio. Proclamó el mundo la libertad, sobre todo en los últimos tiempos, ¿y qué vimos con esa libertad? ¡Pues únicamente esclavitud y suicidio! Porque el mundo dice: “¿Tienes necesidades? Pues a satisfacerlas, ya que tienes los mismos derechos que los más distinguidos y ricos. No temas satisfacerlas; antes al contrario, multipícalas”. He ahí la actual doctrina del mundo. En eso ven la libertad. ¿Y qué resulta de todo ese derecho a multiplicar las necesidades? En los ricos, soledad y suicidio espiritual, y en los pobres..., envidia, crimen, porque derechos les han dado pero medios de satisfacer sus necesidades éstos aún no se los han indicado. Aseguran que cuanto más tiempo pasa, más unido estará el mundo, más ligado en comunidad fraternal, tanto más se acortarán las distancias y se transmitirán por el aire las ideas. ¡Ay! No creáis en semejante unión de los hombres. Comprenden la libertad como multiplicación y satisfacción rápida de las necesidades, falsean su naturaleza, pues despiertan en él muchos frívolos y absurdos apetitos y costumbres y las más necias patrañas. Viven tan sólo para envidiarse mutuamente, para el lujo y la ostentación. Dar comidas, viajar, tener coches, cargos, criados serviles... considérase algo indispensable, por lo cual sacrifican hasta la vida, el honor y el sentimiento de humanidad, con tal de satisfacer esas necesidades inexcusables, y hasta se suicidan al no poder satisfacerlas. En aquellos que no son ricos vemos otro tanto; pero los pobres la insatisfacción de esas necesidades y esa envidia las ahogan, por lo pronto en el vino. Pero no tardarán en beber, en vez de vino sangre, que a eso los llevan. Yo os pregunto: ¿Es libre un hombre así?», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 225. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.858 y *Los hermanos Karamazov*, III, p. 492 y 498.

26. «Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 204. Porque «la acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 211.

conceptualización filosófica, en que toda opinión llega a ser una criatura viviente y es expuesta por una vehemente voz humana, se le debió ocurrir en un momento de profunda contemplación del significado de los fenómenos y del secreto del mundo»²⁷. De este modo, la idea, siempre encarnada, no constituye un sistema abstracto, falto de vida, sino que se muestra como algo más humano, en desarrollo, con sus virtualidades y defectos. Esto permite a Dostoyevski alzar juntos mundos dispares que se han construido a partir de presupuestos totalmente diversos. En este sentido sus personajes adquieren valor filosófico. La idea se encarna en la realidad empírica pero no se agota en ella, sino que es símbolo de la realidad trascendente que encierra el hombre. «Sobre todo, es preciso establecer que en los personajes-idea dostoyevskianos la aspiración a la realidad trascendente no pertenece tanto al personaje como tal (esto es, a su naturaleza empírica) cuanto al elemento ideal que el personaje contiene en sí (es decir: al carácter universal de su actitud en la realidad empírica). Desarrollando esta premisa, podemos decir que, en el simbolismo, la referencia a la realidad trascendente es propia, no de la forma artística considerada en sí, sino de la índole filosófica que se expresa a través de la creación artística»²⁸.

27. Cfr. GROSSMAN, L., citado por BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 16.

28. Cfr. NARETTO, M., «Personaggi-idee in Dostoevski», ed. cit., p. 620.

CAPÍTULO III

UN UNIVERSO POLIFÓNICO

Mikhail Bakhtin ha descrito con acierto la novela dostoyevskiana utilizando la analogía de una gran polifonía. Dostoyevski ha tenido la capacidad de oír voces diversas, es más, las ha comprendido con gran claridad y ha sido capaz de distinguir sus diversas tonalidades. De modo que «la peculiaridad de Dostoyevski no reside en el hecho de que proclame monológicamente el valor de la persona (otros lo han hecho antes que él); sino que reside en el hecho de que ha sido capaz, de un modo artístico y objetivo, de percibir y retratar la personalidad de otro, como la personalidad de alguien distinto, sin transformarla en algo lírico o mezclándola con su propia voz y al mismo tiempo sin reducirla a una realidad material física. La cosmovisión de Dostoyevski no es la primera en enaltecer el valor de la persona, pero la imagen artística de la propia personalidad (“someone else’s personality”, usando la terminología de Askoldov), la imagen de muchas personalidades completamente diferentes y reunidas en la unidad de un acontecimiento espiritual, se realiza de modo completo y por primera vez en sus novelas»¹.

Dostoyevski respeta profundamente a sus personajes y deja hablar a cada uno, de modo que su propio despliegue interno se engarza dentro del diseño de la obra sin hacerles perder su independencia. No predestina sus libertades al hacerles entrar de modo armónico dentro del plan global previsto. No son títeres que pueda manejar a

1. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky’s Poetics*, ed. cit., p. 12-13.

su antojo, sino que les concede el don de tener vida propia. Dostoyevski no es un predicador, sino que deja oír las voces diversas —que él también escucha— provocando de este modo una nueva conversación. Los grandes discursos, que pronuncian sus personajes más destacados, no constituyen un sermón; son un paso más dentro del proceso evolutivo que, dentro de cada novela, conduce a la clarificación del pensamiento de sus héroes, sin impedir que podamos oír nítidamente las voces contrarias y respetar su propio valor. Tomar «la propia conciencia, como la dominante artística en la estructura de la imagen de un personaje, presupone una *posición* radicalmente nueva del *autor* en lo que se refiere a la persona representada. Repetimos: no se trata aquí del descubrimiento de nuevas estructuras o tipos de hombre, que podrían ser descubiertos, percibidos, y retratados artísticamente a través de un enfoque monológico acerca de la persona, esto es, sin ningún cambio radical en la posición del autor. No, se trata aquí precisamente de descubrir una nueva visión íntegra de la persona —el descubrimiento de la “personalidad” (Askoldov) o “el hombre en el hombre” (Dostoyevski)— sólo posible por el acercamiento a la persona que corresponde a una nueva e *integral* posición del autor»².

«Dostoyevski es como un anfitrión en maravillosa concordancia con sus más variados huéspedes, es capaz de llamar la atención sobre las más dispares compañías y puede mantenerlas todas en estado de suspense»³. Sabe sentarlos cómodamente y provocar sus confidencias, de modo que «el otro, como un espejo, es necesario para verse a sí mismo como uno es; lo trágico sería que, para cualquiera de los dos, el otro no fuera suficiente para alcanzar el propio reconocimiento espiritual»⁴. Al encarar a sus personajes se clarifica su mundo interior, pues éste se deja ver desde los presupuestos últimos en los que está anclado. Es como si se produjese una repentina toma de conciencia de lo que desde hace mucho se tiene como propio, incluso de quién se es⁵. En los grandes diálogos dostoyevskianos hay

2. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 57-58.

3. Cfr. KAUS, O., citado por BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 18.

4. Cfr. WREEN, M., «Monadology of *The Brothers Karamazov*», *Philosophy and Literature* n.º 10, Baltimore, 1986, p. 322.

5. En *Crimen y castigo*, Sonia es una continua llamada a la conciencia de Ras-kólnikov, como el espejo donde puede contemplar la calidad de sí mismo: «Sonia

momentos de especial luminosidad en que, ante la presencia de alguno de sus personajes, se vislumbra la situación en que se encuentran los demás⁶.

No hay, prácticamente, personajes en los que podamos encontrar una clara evolución espiritual: Dostoyevski había proyectado escribir *La vida de un gran pecador*, «entendida como la historia de evolución de una sola conciencia, la cual nunca se realizó, y que, con más precisión, en el proceso se desintegró en varias novelas polifónicas»⁷. Así pues, no encontramos una descripción acabada del proceso de evolución de una conciencia histórica, o lo que podríamos llamar un proceso claro de transformación moral⁸; sin embargo, sí que se puede observar —con claridad— la evolución de una conciencia desde sus propios presupuestos, pues Dostoyevski muestra, mediante el contraste de las multivoces, los múltiples modos en que ésta se configura; revela al hombre a través de su interacción con otros⁹.

En cada una de sus novelas, Dostoyevski presenta los problemas últimos de la condición humana en forma de un diálogo que nunca

representaba la sentencia irrevocable, el fallo sin apelación. Ir a verla era abdicar», *Crimen y castigo*, II, p. 339.

6. Es lo que sucede cuando aparecen personajes como Sonia, Mischkin, Makar o Alfioscha en *Crimen y castigo*, *El idiota*, *El adolescente*, y *Los hermanos Karamazov* respectivamente. Estos personajes —siendo muy diferentes— presentan características similares; su rasgo principal es el de ser almas habitadas, es decir, en ellos aparece una especial presencia de Dios; por esto, aunque nunca juzgan, ante su presencia se esclarece la situación de los demás.

7. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 45.

8. En *Crimen y castigo*, donde es anunciada esta transformación, su narración queda pospuesta: «Pero aquí ya empieza una nueva historia, la historia de la gradual renovación de un hombre, la historia de su tránsito progresivo de un mundo a otro, de su conocimiento con otra realidad nueva, totalmente ignorada hasta allí. Esto podría constituir el tema de un nuevo relato..., pero nuestra presente narración termina aquí», *Crimen y castigo*, II, p. 399. También se encuentra algo parecido en *El adolescente*, donde se habla del renacimiento a una nueva vida que ya no se narra (porque sólo es narrable lo que ya ha sucedido), cfr. *El adolescente*, II, p. 135; En *Demonios*, Stepán y Schátov se convertirán poco antes de su muerte.

9. Un ejemplo claro se puede encontrar en *Los hermanos Karamazov*, donde la situación psicológica de cada uno de los hermanos respecto de sus propios principios vitales no es la misma al inicio de la novela que cuando ésta concluye. Iván enloquece al experimentar las consecuencias de su visión del mundo, Alfioscha tendrá una fe probada, Mitia verá la urgencia de romper con su impetuosidad.

puede ser cancelado¹⁰. No sólo deja hablar a sus personajes sino que interviene como uno más en la conversación.

Dostoyevski analiza la conciencia de sus héroes, y para hacerlo con frecuencia presenta a sus personajes fuera de todo estado de normalidad, atravesando momentos de crisis aguda, lo que le permite alcanzar, con toda su dimensión trágica, las cuestiones más acuciantes de la vida humana. «Los personajes de Dostoiewski no están hechos tampoco para gozar de la paz de este mundo: todos bucean con su sensibilidad hasta tocar en los problemas elementales y eternos»¹¹. Para «los héroes de Dostoiewski, que jamás buscan ni descubren el lazo que les une a la vida real... el Destino no tiene jamás sentido material, sino interior. Todas esas formas aparentes de valores que son los títulos, los poderes y las riquezas; todas esas conquistas visibles, no les dicen nada... No ahorran de sí, sino que se disipan; no saben calcular, y son eternamente incalculables... Si su mirada parece vacía es porque no se posa en el mundo exterior, porque se vuelve, como una brasa, hacia adentro, al interior de su propia existencia. El hombre ruso tiende a la totalidad. Quiere poseerse, sentirse a sí mismo y a la vida, mas no en su sombra o imagen especular: la realidad visible, sino en lo que en ella hay de grandeza mística elemental: el poder cósmico, el sentimiento de la existencia... No apetece la dicha ni el dolor, pues ambos son ya formas concretas de vida, valoraciones, distinciones, sino el goce total y único... No existe el mundo social: su mundo es el eterno. Y no pretenden aprehender la vida ni conquistarla; sólo aspiran a sentirla... como el éxtasis de existir»¹². Si los personajes dostoyevskianos parecen moverse por un destino interior, al tiempo este destino es marcado desde la libertad de la propia conciencia; las numerosas veces en que aparece la fórmula *irremisiblemente había de suceder así* —u otra equivalente— más bien se indica una condición inherente al carácter del sujeto —que le va a llevar a conducirse de determinada ma-

10. El diálogo no es clausurable porque no se puede alcanzar un grado de certeza tal en las respuestas que termine la discusión. «Le caractère intuitif de sa conception du monde et sa tendance à une conception éthico-religieuse semblent être les traits essentiels de celle-ci. La vérité se révèle moins dans l'évidence logique que dans l'expérience vitale, appréhension de l'objet par une vision immédiate, une compréhension sympathisante», ЕВДОКИМОВ, П., *Dostoïevsky et le problème du mal*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978, p. 402-403.

11. ZWEIG, S., *Tres Maestros: Balzac, Dickens, Dostoiewski*, ed. cit., p. 141.

12. ZWEIG, S., *Tres Maestros: Balzac, Dickens, Dostoiewski*, ed. cit., p. 145.

nera— que el acontecer de un destino ciego¹³. Por otro lado, no se puede sostener que Dostoyevski sea un negador del mundo, de la sociedad y de la vida. No se entretiene en narrar lo cotidiano, porque lo que le interesa es narrar los presupuestos desde los que se vive lo cotidiano. Así, aunque «no pose la mirada en el mundo exterior», la pregunta acerca de su sentido está presente en toda su narrativa. No elude la discusión intelectual de su tiempo acerca de los diferentes presupuestos en los que se apoya la vida de la aristocracia rusa respecto del pueblo, así como la contienda acerca del futuro modelo de sociedad. En sus últimas novelas abundan sus expresiones de amor al mundo y a la vida, y entiende que el valor de ésta se fundamenta en su sentido¹⁴.

Dostoyevski, aunque comprometido con los problemas de su tiempo, deja a un lado lo cotidiano y apacible para dejar sentir con toda su fuerza la presencia del mal en el hombre y, como consecuencia, en el mundo. La presencia de lo malo —sea como mal físico, es decir dolor, o como mal moral, es decir pecado— constituye la piedra de toque de cada existencia humana individual. Por esta razón presenta coexistiendo las distintas posiciones tomadas por sus personajes, sin importarle demasiado atenerse al tiempo y al espacio

13. Es éste el sentido en que el príncipe Mischkin habla de Nastasia Filíppovna después de contemplar su retrato: «—¡Es una cara prodigiosa! —repuso el príncipe—. Y estoy seguro de que su destino no ha de ser vulgar... Tiene la cara alegre, y ha sufrido horriblemente, ¿no es verdad? Lo están diciendo los ojos; mire usted esos dos huesecitos, estos puntitos debajo de los ojos, en el arranque de las mejillas. Es un rostro orgulloso, terriblemente orgulloso, y mire usted: no sé si será una mujer buena. ¡Ah, si fuera buena! ¡Entonces todo se habría salvado, seguramente!», *El idiota*, II, p. 531. «Tenga usted en cuenta que ella ama; se trata de la pasión, del *fatum*», *Humillados y ofendidos*, I, p. 1028; cfr. *Humillados y ofendidos*, I, p. 952; *Memorias del subsuelo*, I, p. 1499.

El universo de Dostoyevski está regido por la Providencia y no por el *fatum*: «Naturalmente que en todo esto se manifiesta la voluntad de Dios. Es así, y así tiene que ser sin remisión, es decir, aquí, también aquí tiene que cumplirse irremisiblemente la voluntad de Dios. La Providencia del Divino Hacedor, aunque inescrutable, no tiene nunca más objeto que la felicidad de los mortales, y la suerte procede exactamente, exactamente igual que Dios», *Pobres gentes*, I, p. 195.

14. «A mí me decían: “(...) Poseemos la ciencia, y gracias a ella volveremos a encontrar la verdad, y entonces la aceptaremos ya a conciencia. El saber está por encima del sentimiento; el conocimiento de la vida... por encima de la vida misma. La ciencia nos hará omniscientes; la omnisciencia conoce todas las leyes, y el conocimiento de la ley de la dicha está por encima de la dicha misma”», *Diario de un escritor*, III, p. 1.241.

reales. «La misma inclinación de Dostoyevski por aquello que él suele llamar “fantástico” (y es, en cambio, siempre rigurosamente “real”) nace de su precisa convicción de lo ilimitado de la realidad»¹⁵. «La extraordinaria capacidad artística de Dostoyevski para ver todas las cosas en coexistencia e interacción es su mayor fuerza, pero también su mayor debilidad. Le deja sordo y mudo respecto de muchas cosas esenciales; muchos aspectos de la realidad no pueden entrar dentro de su visión artística. Mas, por otro lado, esta capacidad agudiza, y hasta en grado extremo, su percepción en un momento dado, y le permite ver muchas y variadas cosas donde otros sólo ven una y la misma. Donde otros ven un solo pensamiento, él es capaz de encontrar y sentir dos, una bifurcación; donde otros ven una sola cualidad, el descubre la presencia de una segunda y contradictoria. Todo lo que parece simple llega a ser, en su mundo, complejo y multiestructurado»¹⁶. No pierde por esta razón verosimilitud y unidad su obra, pues la grandeza y el mérito de Dostoyevski es ser capaz de oír y entender todas las voces simultánea e inmediatamente.

Dostoyevski trata de revelar el contenido de todas sus voces estructurando sus novelas en forma de un gran diálogo. Así lo hace desde *Pobres gentes*, en que cada carta es respuesta y contrarréplica a otra, hasta *Los hermanos Karamazov*, que termina en forma de una perfecta polifonía. De este modo crea una atmósfera en que cada conciencia puede revelarse y expandirse dialógicamente, captando aspectos de sí misma en y a través de otras conciencias.

El diálogo constituye un fin en sí mismo, hasta el punto de que, si éste acaba, con él ha terminado todo. «Es totalmente comprensible que en el centro del mundo artístico de Dostoyevski deba residir el diálogo, y no como un medio sino como un fin en sí mismo. El diálogo no es el pórtico de la acción, es la acción misma. No es un medio para revelar, para mostrar el carácter ya construido de un personaje; no, en el diálogo la persona no sólo se muestra, sino que llega a ser lo que es por primera vez, y no sólo para otros sino para sí. Ser es igual a comunicar a través del diálogo. Cuando el diálogo termina, termina todo»¹⁷. Todo es diálogo en cada novela y un continuo reflejarse de unos personajes en otros. Éstos actúan a modo de espejo, de manera que cada uno se puede ver en los otros. Este modo de enfren-

15. Cfr. SANTO, L. dal, introduzione a *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 23.

16. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 30.

17. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 252.

tar las conciencias permite percibir con claridad los distintos matices de su posición en el mundo. Resultan especialmente clarificadoras las segundas voces del héroe —en sus personajes-caricatura— que le ayudan a adquirir una conciencia más exacta acerca de sí.

No sólo hay diálogo entre conciencias, sino que Dostoyevski también deja oír el diálogo que cada conciencia mantiene consigo, tratando de alcanzar cierta comprensión de sí y del mundo circundante. En este mundo interior no se encuentra sólo la razón sino que se ponen en juego todos los constitutivos del ser humano, todo aquello que ya ha configurado a la persona como tal¹⁸. Estos personajes son conscientes de que en cada uno de sus pasos «se la juegan», de que no pueden eludir las cuestiones fundamentales de la existencia humana. «Pero lo maravilloso es que, por ser hombres primigenios, en todos ellos reempieza el mundo. Todos esos problemas que ya en nosotros han cristalizado en fríos conceptos, a ellos les arden todavía en la sangre. Ignoran en absoluto esos cómodos caminos trillados por donde marchamos los modernos»¹⁹.

En la narrativa de Dostoyevski se pueden encontrar varios tipos de discurso. Por un lado, las *confesiones*, en forma de autorreflexión (como por ejemplo en *Memorias del subsuelo*, o Raskólnikov en *Crimen y castigo*), o como una carta (*Pobres gentes*), o ante los demás (Ippolit en *El idiota*). Por otro lado, en las conversaciones de salón, abiertas a todo el mundo, cada uno expone sus propios puntos de vista. Y aquellas otras «vis a vis» en las que la clarividencia de un alma contrasta e ilumina la de otra.

Los diálogos-discurso tienen cierto carácter teórico y tratan de fundamentar ante los demás —dar razón— de la propia posición en el mundo. Sin embargo, es en los momentos de autorreflexión solitaria, mediante el recuerdo de las distintas voces oídas, o en las conversaciones que provoca la intimidad confiada, o entre rivales,

18. La propia captación del mundo no aparece como algo improvisado en la narrativa de Dostoyevski. Sus personajes acuden a la memoria de un pasado en el que han aprehendido una determinada visión del mundo: no en vano, se relatan las experiencias de las que viven y su propia constitución psicológica —predominio de la razón, predominio de la voluntad, predominio de la pasión—. Esto se pone de manifiesto con toda claridad en *El adolescente*, donde la pregunta por el origen nace de la necesidad de alcanzar la propia identidad; o en *Los hermanos Karamazov* cuyo pasado y caracteres están determinando su visión del mundo.

19. ZWEIG, S., *Tres Maestros: Balzac, Dickens, Dostoiowski*, ed. cit., p. 148.

cuando la idea encarnada tropieza con sus propias dificultades²⁰. Constituye éste un ejemplo de cómo Dostoyevski muestra la entera vida humana en forma de un gran diálogo que no termina; con él acabaría la vida, al menos la vida humana.

«Este diálogo —el “gran diálogo” de la novela como un todo— no tiene lugar en el pasado, sino ciertamente ahora, esto es, en el *presente real* del proceso creativo. No es la estenografía de un diálogo *acabado* del que el autor ya se ha retirado y *sobre* el que es ahora localizado como si se encontrase en posición de tomar otras decisiones más importantes: así el diálogo auténtico y sin acabar se habría introducido dentro de una *imagen del diálogo* objetiva y finalizada, del tipo usual de todas las novelas monológicas. El gran diálogo en Dostoyevski está organizado como una *totalidad abierta* de la vida real, vida puesta *en el umbral*»²¹. El diálogo está siempre abierto, porque encierra una pregunta metafísica ineludible y de valor permanente. De este modo Dostoyevski, a lo largo de toda su obra y por medio de los distintos personajes, plantea la pregunta acerca de la condición humana y ésta es una de las razones por las que se puede buscar en su narrativa una determinada concepción antropológica. Por otro lado, la novela como medio de conocimiento del hombre —«el hombre, ése es el misterio. Trabajo en este misterio, porque quiero ser hombre»²²,— se ajusta muy bien a la *estructura narrativa de la vida humana*. Así pues, «se podría decir que la persona en Dostoyevski es sujeto de un discurso. No se puede hablar de él; sólo se puede hablar con él. Esas “profundidades del alma humana”, cuya representación Dostoyevski consideró como tarea principal de su realismo “en el más alto sentido”, sólo se revelan en el intenso acto del discurso. Es imposible dominar el interior del hombre, verlo y comprenderlo haciendo de él un objeto de análisis indiferente y neutral; también es imposible dominarlo identificándolo-

20. En *Crimen y castigo*, Raskólnikov defiende en un artículo las ideas que el llama «napoleónicas», las lleva posteriormente a la práctica tratando de persuadirse de que está convencido de ellas, y una vez encarnadas —mediante el asesinato de una vieja usurera y, por accidente, también de su sobrina— no reconoce su error; entonces aparece Sonia como su antítesis, agudizando las reflexiones de su conciencia.

21. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 63.

22. DOSTOYEVSKI, citado por KJETSAA, G., *Dostoyevski. La vida de un escritor*, trad. A. Leal, Vergara, Buenos Aires, 1989, p. 29.

se con él, simpatizando con él. No, uno puede acercarse a él y revelarlo —o con más precisión, forzarle a revelarse— sólo acercándose a él por medio del diálogo. Retratar el interior del hombre, tal y como Dostoyevski lo ha entendido, sólo es posible retratando su comunión con los otros. Sólo en comunión, en la interacción de una persona con otra, puede ser revelado el “hombre en el hombre”, tanto para otros como para sí mismo»²³.

El núcleo de los diálogos tiene una validez independiente respecto del conjunto de la trama; en ellos enfrenta *el hombre al hombre*. Si en *Memorias del subsuelo* el hombre tiene enfrente a los otros como un colectivo abstracto, especialmente en las últimas novelas, el hombre se halla ante otros hombres concretos. Por esto, «aunque no sea de una forma clara, este mismo escenario “para el otro” determina sin excepción todos los diálogos importantes en Dostoyevski; son preparados por el argumento, pero sus puntos culminantes —las cimas de los diálogos— sobrepasan la trama en la esfera abstracta de la relación pura, de una persona a otra»²⁴.

Dostoyevski gusta de multiplicar el diálogo y lo extiende de continuo hacia la conversación que el héroe mantiene consigo, al tiempo, antes o después, que con los otros. Toda la trama enmarañada, llena de encuentros casuales, inesperados e incluso inverosímiles, los absurdos, las situaciones límite, etc. adquieren unidad porque pertenecen al mismo universo metafísico: el de la vida del alma. A Dostoyevski no le interesa narrar los acontecimientos de la vida cotidiana, no le interesa el nacimiento y la muerte naturales de los hombres, sino que más bien le preocupa la vida y la muerte del alma²⁵.

23. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 251-252.

24. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 265.

25. En este sentido es significativo el título de una de sus novelas: *Memorias de la casa muerta* escrita en 1861, después de su estancia en presidio, cuenta la vida de los presos en Siberia: hombres que Dostoyevski sólo considera aparentemente vivos. Dostoyevski sólo se entretiene narrando la muerte de algunos de sus personajes cuando ésta tiene cierta significación moral: así hace referencia constantemente a los numerosos suicidios de jóvenes que profesaban un pensamiento de corte nihilista y para los cuales el mundo y la existencia carecen de sentido —el suicidio constituye una forma de rebelión contra lo absurdo del mundo— (cfr. Ippolit en *El idiota*); describe las muertes de Makar y Zósima en un sentido distinto (cfr. *El adolescente*, II, p. 1.842 y *Los hermanos Karamazov*, III, p. 263).

La índole filosófica de la narrativa dostoyevskiana se caracteriza por la actitud de búsqueda sobre los problemas últimos de la existencia humana²⁶. La consideración de una filosofía en Dostoyevski —en el sentido de una solución de los problemas últimos, según la definición clásica de la filosofía como ciencia, esto es, como conocimiento de las causas últimas de las cosas— aparece en un momento posterior. Ciertamente no se encuentra en su narrativa un desarrollo sistemático y unívoco de las cuestiones humanas, que aporte soluciones definitivas, sino más bien la pregunta acerca de la *condición humana*. En este sentido no resulta irrelevante que la forma elegida por Dostoyevski para el desarrollo de su novela haya sido la polifonía. Además, el hecho de que la índole filosófica de su narrativa sea inseparable de la forma artística en que se representa tiene enormes ventajas. «Tal vez se pueda dar un paso adelante y alcanzar la identificación de la intencionalidad artística con aquella filosófica, entendiendo con el término “identificación” la inseparabilidad recíproca de arte y pensamiento. El arte de Dostoyevski no puede expresar sino su pensamiento, y su pensamiento no puede expresarse más que como arte y es lo mismo que decir: ni el pensamiento es para el arte una yuxtaposición casual, ni el arte es para el pensamiento una formulación contingente y arbitraria»²⁷.

Podría parecer que, tal y como ha sido descrito el carácter filosófico de la narrativa dostoyevskiana, no sería posible encontrar la *última palabra de Dostoyevski*. Según Bakhtin, «ninguna de las ideas de sus héroes —ninguno de los héroes negativos o positivos— llega a ser el único principio de representación del autor y no constituye el mundo del novelista en su totalidad»²⁸. Dostoyevski no tomaría partido por ninguno de sus personajes dejando que triunfe en la novela la forma artística sobre su propio pensamiento. «En el mismo sentido en que encontramos las ideas de Napoleón III en *Crimen y castigo* (ideas con las que Dostoyevski el pensador está en total desacuer-

26. Cfr. NARETTO, M., «Personaggi-idee in Dostoiievski», ed. cit., p. 612.

27. Cfr. NARETTO, M., «Personaggi-idee in Dostoiievski», ed. cit., p. 615.

28. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 25. «Para un “pensador”, lo que voy a decir sería, evidentemente, molesto. Las ideas de Dostoiievsky no son casi nunca absolutas. Son consecuencia siempre de los personajes que las expresan, o, mejor dicho, son consecuencia, no ya de esos personajes tomados en conjunto, sino de un determinado momento de su vida», GIDE, A., *Dostoiievski*, ed. cit., p. 117.

do), o las ideas de Chaadaev y Herzen en *El adolescente* (ideas con que Dostoyevski el pensador está parcialmente de acuerdo), podemos observar las ideas de Dostoyevski el pensador como idea-prototipo de ciertas ideas de sus novelas (las imágenes-idea de Sonia, Mischkin, Alíofcha Karamazov, Zósima).

De hecho, las ideas de Dostoyevski como pensador, al entrar en la novela polifónica, cambian la misma forma de su existencia. Se transforman en imágenes artísticas de las ideas: están entrelazadas en unidad indisoluble con imágenes de personas (Sonia, Mischkin, Zósima). Son liberadas de su aislamiento monológico y finalización, llegan a ser a través del diálogo y entran en el gran diálogo de la novela en *términos completamente iguales* con otras imágenes-ideas (las ideas de Raskólnikov, Iván Karamazov, y otros). Es absolutamente inadmisibile adscribir a estas ideas una función finalizada por las ideas del autor en una novela monológica. Su papel no consiste en nada parecido, porque todos participan de un modo igualmente privilegiado en el gran diálogo. Si una cierta parcialidad de Dostoyevski como periodista por ciertas ideas específicas e imágenes se deja sentir algunas veces en sus novelas, esto sólo es evidente en aspectos superficiales (por ejemplo, en el convencional y monológico epílogo de *Crimen y castigo*) y no es capaz de destruir el poder artístico lógico de la novela polifónica. Dostoyevski como artista siempre triunfa sobre el periodista»²⁹. Sin embargo, esta polifonía de voces discordantes, igualmente válidas, «no tiene nada en común con el relativismo (o con el dogmatismo). Hemos de hacer notar que el relativismo y el dogmatismo excluyen ambos por igual toda argumentación, todo auténtico diálogo, haciéndolo innecesario (relativismo) o imposible (dogmatismo). La polifonía, en cuanto método artístico, se sitúa en otro nivel»³⁰.

El novelista no está obligado a dar su última palabra y aún menos, si cabe, cuando la forma artística de su narrativa es la polifonía. Es en otros escritos, que podríamos llamar *objetivos*, en los que la persona expresa de modo explícito su pensamiento; en el caso de Dostoyevski, éstos, son sus cartas, los cuadernos de anotaciones y los artículos publicados en varias revistas que posteriormente se

29. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 92.

30. Cfr. BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. cit., p. 69.

agruparon en lo que hoy se conoce como *Diario de un escritor*³¹. Sin embargo, sólo a la luz de su narrativa es posible comprender, con todos sus matices, la clarividencia con la que Dostoyevski percibía la problemática que encierra la condición humana. La peculiaridad de su visión del mundo y del hombre sólo se pone de manifiesto a la luz de los contrastes entre sus personajes. Y, precisamente, porque sus novelas respetan la naturaleza polifónica de la vida humana son portadoras de una verdad³².

A un novelista que permite que se expresen con toda libertad voces tan diversas no se le puede tachar de dogmático; es más, si Dostoyevski permite esta libertad de expresión es porque a lo largo de su vida ha tenido tiempo de escuchar el clamor de cada una de estas voces dentro de sí. Pero, y aquí me separo de Bakhtin, si Dostoyevski no es un relativista es porque las distintas voces se dejan oír en un universo regido por un orden y cargado de sentido, es decir, porque esa pluralidad de mundos que acompañan a cada uno de sus personajes está dentro de lo que Romano Guardini denominó *el universo religioso de Dostoyevski*: «Quien estudie el elemento religioso

31. «El *Diario de un escritor* comprende todos los trabajos publicados por Dostoyevski en distintas revistas: *El Tiempo* (Vremia), fundado por su hermano Mijail Mijailovich; *El Ciudadano* (Grachdanin), y *La Cuota* (Sklanchina), una especie de antología, editada para socorrer con el producto de su venta a las víctimas del hambre que en 1874, afligió a la región de Samara», CANSINOS, R., introducción al *Diario de un escritor*, III, p. 597. Los artículos recogidos en esta obra fueron escritos entre 1861 y 1881.

Dostoyevski en el *Diario* habla inmediatamente de sí, constituye una publicación enteramente suya que refleja su personalidad y convicciones, cfr. SANTO, L., introduzione a *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 6-7. Por otra parte, Guide afirma: «Sería, al parecer, sencillo y natural referirse constantemente a este libro, pero, justo es decirlo, es un libro decepcionante. Figura en él una exposición de teorías sociales, vagas y confusas, y, por añadidura, torpemente expresadas. Y también predicciones políticas ninguna de las cuales se ha realizado. Dostoyevsky se aventura a prever el estado futuro de Europa y su equivocación es casi absoluta», GIDE, A., *Dostoyevski*, ed. cit., p. 115.

32. La trama en las novelas de Dostoyevski no es irrelevante. Las vidas de sus personajes hablan acerca de la necesidad del castigo para el pecador —Raskólnikov en *Crimen y castigo*—, de la imposibilidad de ser feliz en medio de sistemas abstractos e inhumanos —Iván en *Los hermanos Karamazov*—, del poder salvífico de la misericordia —Makar en *El adolescente*—, etc. En ocasiones Dostoyevski muestra lo que quiere decir por reducción al absurdo; este es el caso de *Demonios*, donde la destrucción final y el desesperado suicidio de Stavroguin son indicadores de las últimas consecuencias del ateísmo.

en la obra de Dostoyevski inmediatamente advertirá que tratar de él supone nada menos que tomar como objeto de consideración la totalidad de la cosmovisión del autor. En efecto, no hay ninguna figura descollante de su obra, no se da ningún acontecimiento de importancia en la estructura general de sus creaciones que no esté informado, directa o indirectamente, por una clara y plena significación religiosa. En última instancia todos los personajes de Dostoyevski están determinados por fuerzas y elementos de orden religioso de que dependen las decisiones que les son propias. Es más aún, el mundo de Dostoyevski como universo, el conjunto conexo de realidades y valores, la atmósfera misma en que se mueven sus criaturas, todo es, en el fondo, de naturaleza religiosa»³³.

Posiblemente aquí es donde radica uno de los grandes logros de este autor: haber conseguido centrar la crisis del hombre del siglo XX en su contexto preciso; no como la discusión acerca de la posibilidad de que este mundo sea de dos cualidades distintas —de aquella que deriva de la densidad del ser o, por el contrario, de aquella otra que deriva de la falta de densidad del no ser—, sino como la problemática que suscita subjetivamente la búsqueda de *sentido* en un mundo lleno de *sentido*. No se puede encuadrar con exactitud la narrativa dostoyevskiana dentro de lo que Claudio Magris ha denominado *gran estilo*³⁴, pero tampoco puede encuadrarse dentro de la literatura nihilista típica de nuestro siglo. Dostoyevski no es un nihilista, sino que introduce la problemática de los autores del *sinsentido* dentro de un contexto de *sentido*. Dostoyevski percibe, como cristiano ortodoxo, que desde el momento en que acontece la Revelación, la posición del hombre sobre la tierra es ontológicamente

33. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, trad. L. Bixio, EMECE, Buenos Aires, 1954, p. 11. La existencia de un universo religioso en la obra dostoyevskiana no se deduce sólo de las afirmaciones de sus escritos objetivos sino que resulta del significado de su narrativa. Las preguntas angustiosas que se formulan sus personajes acerca de la existencia de Dios, de la vida moral y del mundo futuro, tienen una clara dimensión religiosa aun cuando se resuelvan en sentido negativo.

34. «El sujeto se siente en unidad inocente y armoniosa consigo mismo y con la vida, que se le presenta plena de sentido. La multiplicidad de las cosas parece unificada en un orden superior, iluminado por un significado que confiere a las cosas un valor insustituible», MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, trad. P. Estelrich Arce, Península, Barcelona, 1993, p. 22.

distinta. La negación de la existencia de Dios, del sentido del mundo y de la índole moral humana, son entonces consideradas desde un plano existencial que no era posible antes de la Revelación cristiana. «Tan pronto como un hombre, una familia o una época entera —como ocurre a partir del Renacimiento y en forma acelerada en los siglos XIX y XX— abandonan el *ethos* del amor cristiano y retroceden entregándose a la pura mundanidad, ya no se hallan en esta mundanidad de la manera que hubiera sido antes de la Revelación. El hombre, la familia, la época (...) poseen una actitud que sólo ha podido surgir porque ha despertado y ha sido ejercida a lo largo de muchas generaciones de determinación cristiana. Posibilidades de libertad, de rigor, de decisión pero también de rebeldía, de odio, de destrucción, de inquietud se desatan, que no existen en otro caso. Comparado con estas posibilidades, el mal de la existencia inmediata aparece, pese a su carácter terrible, como algo ingenuo. Sólo en el ámbito cristiano y en el encuentro con él se hace posible el mal adulto, el cual se comporta respecto al anterior, como la injusticia del hombre hecho respecto a la del adolescente o a la del niño. Desde el momento en que Dios ha entrado por la Encarnación en la historia, dispuesto a aceptar su destino de mano del hombre, se dibuja una posibilidad de mal, ante la que no queda más que nombrarlo por su nombre con “pavor y estremecimiento”: la voluntad de aniquilar a Dios, y con Dios, todo aquello que de Él viene al hombre»³⁵.

Entre el Dostoyevski inquieto y revolucionario, defensor del socialismo, evidentemente preocupado por la cuestión social, y el Dostoyevski, creyente, de los últimos años de su vida, ha habido un difícil camino lleno de dudas y tribulaciones que no queda al margen de su obra³⁶. «Si se recorre hacia atrás su odisea terrena, aparece

35. GUARDINI, R., *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, trad. F. González Vicens, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 247.

36. Hay una clara evolución en su narrativa. Si *Pobres gentes* es la novela de la cuestión social rusa, en *Los hermanos Karamazov* se despliega todo el contenido del universo religioso de Dostoyevski.

«Ma, voi, dite, il Dostoevskij d'oggi e quello di un tempo non sono la stessa persona, ma avendo adottato convinzioni diverse (cristiane e non slavofile) ed essendomi per quanto possibile legato col nostro popolo (ancora all'ergastolo io sentivo d'esserne avulso, il brigante mi ha insegnato molte cose); [io un po'] ma io non ho affatto tradito i miei ideali e credo, non però nella Comune, ma nel Regno di Dio. Voi non volete capirmi, e perciò io rinuncio a spiegarmi più chiaramente, ma sappiate che peraltro io “sono più liberale di voi”, ed anche di parec-

con claridad que “la existencia entera de Dostoyevski es una conversión”. Revistiendo toda su creación de un potente aliento moral, llega a desligarse al final de todo lo que es transeúnte; y además de rechazar el engaño del “socialismo”, miserablemente anclado en la tierra, para el cual el *hic et nunc* es todo, aleja de sí la dimensión horizontal e irremediablemente angosta de la política»³⁷. Este camino queda plasmado en la distinta índole de sus novelas y también está presente en obras como *Memorias del subsuelo*, *Memorias de la casa muerta* o *Demonios*, en las que el elemento religioso positivo no aparece como tal —no aparecen esos *hombres santos* propios de otras de sus novelas—; este elemento adquiere la forma de la pregunta por el fundamento de la identidad y de la dignidad de la persona humana, así como de su comportamiento moral³⁸.

Dostoyevski no puede dar soluciones superficiales a la pregunta acerca de la existencia humana: aquel que ha comprendido el ateísmo de Iván, Kirílov, Stavroguin, Schátov, Verjovenski, etc. no puede ser un creyente ingenuo.

Dostoyevski se define a sí mismo como realista. Ahora bien, su realismo no es un realismo cualquiera: «Realismo, sí, pero no simple descripción de la realidad empírica, sino ilustración de la relación que el hombre establece de un lado con la realidad empírica y de otro con la realidad trascendente. Una especie de “segunda visión”: “En la antigüedad habrían dicho que él —el artista— debe ver no sólo con los ojos del cuerpo, sino también con los ojos del alma o con ojo espiritual”»³⁹. Aquí está toda la grandeza de su obra y toda su fuerza. Deja el análisis conceptual abstracto para mostrarnos, por medio del

chio. Giacchè persino il liberalismo di tipi come voi è una forma di assurda arretratezza. Io sono partecipe nontanto delle opinioni slavofile, quanto di quelle ortodosse, cioè delle idee dei contadini, cioè di quelle cristiane», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 245. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, trad. G. De Dominicis, Edizioni Paoline, Roma, 1978, p. 161-166; cfr. KJETSAA, G., *Dostoyevski*, ed. cit., p. 134.

37. Cfr. SANTO, L. dal, introduzione a *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 26.

38. En *Memorias del subsuelo*, se trata del hombre que busca su propia identidad. El hombre del subsuelo se desespera al comprobar que sus razonamientos le conducen hasta el infinito, haciéndole imposible alcanzar el fundamento. *Memorias de la casa muerta* constituye un retrato de la vida de los presidiarios en Siberia; Dostoyevski se pregunta por la calidad de la conciencia moral de los presos. En *Demonios*, se narra todo el proceso de una conspiración revolucionaria, que después de cobrarse varias víctimas, resulta ser falsa.

39. Cfr. NARETTO, M., «Personaggi-idee in Dostoevskij», ed. cit., p. 618.

valor simbólico del arte, algo que está más allá, con contenido filosófico, expresándolo con gran radicalidad. «El interés principal se torna hacia los problemas últimos de la vida: en esto está el carácter filosófico de Dostoyevski. Pero al mismo tiempo estos problemas interesan no en cuanto enunciados sino en cuanto vividos: el carácter filosófico de Dostoyevski no se traduce en el tratado filosófico-teórico, se traduce en creación artística, en índole artística»⁴⁰. No se puede «sistematizar» la obra de Dostoyevski; intentarlo supone una reducción de su capacidad expresiva; sin embargo, es posible mostrar los rasgos principales que caracterizan su visión del hombre y del mundo, y tratar así de ordenar su pensamiento. El intento de mostrar ordenadamente la imagen del hombre y del mundo que se esconde en la narrativa de Dostoyevski necesita de una nueva narración.

* * *

La narrativa de Dostoyevski rompe con los moldes de la literatura que le es contemporánea. El diseño de sus personajes para la libertad permite que el autor comprenda mientras escribe y permite representar la naturaleza polifónica de la vida. De este modo, la narrativa de Dostoyevski es portadora de una verdad.

Dostoyevski rechaza el título de psicólogo, pero el tratamiento de los personajes en su narrativa le convierte en precursor de la literatura surrealista, pues anticipa la vida inconsciente en la novela. El estudio de la actitud de cada personaje —en cuanto individuo particular— se une a su interpretación del mundo creando destino. El *quién* de cada uno de sus personajes sólo se desvela mediante la acción y el diálogo en la novela, de modo que la presencia *del otro* resulta imprescindible para alcanzar el propio reconocimiento.

Los finales abiertos, propios de una narrativa polifónica, significan la posibilidad de realizar múltiples relatos de la propia vida. La multiplicidad de los relatos es reflejo de la indeterminación de la libertad pero no significa el relativismo del mundo. Dostoyevski estudia las diferentes posibilidades de la narración dentro de un universo religioso; sólo dentro de éste se puede entender la seriedad con la que se plantea la alternativa de las diversas narrativas.

40. Cfr. NARETTO, M., «Personaggi-idee in Dostoevski», ed. cit., p. 617.

PARTE II

LOS ORÍGENES INMEMORIADOS

CAPÍTULO I

EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA

«Lo narrable presupone la vida y el sentido de la vida, la épica basada en la unidad del mundo y del individuo, en una multiplicidad iluminada y ordenada por un significado y un valor»¹. Por el contrario, la aparición del hombre sin atributos da paso a la novela de la pluralidad del yo, del sujeto, del mundo y de la palabra, irreducibles a una historia en cuanto que interpretaciones y versiones de ella misma. Supone la renuncia a la narrativa de niñeras, a las historias con inicio, desarrollo y conclusión². Dostoyevski se encuentra sumergido en el debate del siglo XIX acerca de la salvabilidad del yo.

1. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 284.

2. Cfr. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 284. «Nietzsche observó, según he hecho notar en una conferencia anterior: "Me temo que no nos hemos desembarazado de Dios porque todavía creemos en la gramática". Lo que Nietzsche entendía por creencia en la gramática, era la creencia en que la estructura del lenguaje refleja y presupone de algún modo la creencia en un orden de cosas, en virtud del cual un modo de conceptualizar la realidad puede adecuarse más a la realidad que otro. Desembarazarse de semejante creencia sería, en cambio, tratar los significados puramente lingüísticos como una serie de estructuras sin contexto, de las que se puede disponer para expresar un número indefinidamente grande de conceptualizaciones alternativas, ninguna más adecuada que otra, porque no hay una realidad subyacente en relación con la cual pudiera medirse la adecuación. La intuición de Nietzsche fue que, mientras se presuponga todavía la referencia a tal realidad, la creencia en Dios se halla presente de forma encubierta. Y, al afirmar esto, Nietzsche sólo invirtió el punto de vista agustiniano: sin Dios no hay una auténtica objetividad de interpretación o conceptualización», MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, ed. cit., p. 133-134.

En un mundo donde se cuestiona el sentido de la totalidad, el sujeto es «quien debería reducir el mundo a la unidad y en cambio ve disgregada su propia unidad individual. El hombre sin atributos, dice Musil, está hecho de atributos sin hombre; sus propiedades no pueden ya referirse a una substancia que les confiera sentido y unidad, sino que constituyen una amalgama privada de centro. El individuo se asemeja a la metrópolis anónima, inorgánica e inconexa descrita por Musil al principio de su novela, y en la que se entrelazan heterogeneidad, irregularidad, desequilibrios, extravíos, contrastes y asimetrías»³.

El carácter polifónico de la narrativa de Dostoyevski y, por tanto, de su universo, está en sintonía con la crisis que estalla, en toda su virulencia, a fines del siglo XIX y que se halla en pleno desarrollo entre fines del siglo XVIII y principios del XIX. Como señala Magris, durante estos años se perfila, con excepcional intensidad, la pugna entre el sueño de la totalidad y la angustia del nihilismo, entre plenitud y disgregación del sentido, que marca aún nuestra cultura⁴. Dostoyevski no es ajeno a este debate en un momento crucial de la historia de Rusia. No es extraño que, dado el carácter polifónico de la narrativa dostoyevskiana, se haya asociado a su autor a la *literatura moderna del sinsentido*; no en vano algunos de sus personajes constituyen un verdadero trasunto de la filosofía nietzscheana. Si bien es sabido que Dostoyevski nunca leyó a Nietzsche, tenemos certeza de que el filósofo alemán se reconocía en algunos de los personajes del novelista ruso, por el cual sentía gran admiración. Al mismo tiempo consta que las novelas de Dostoyevski han estado prohibidas en Rusia hasta hace poco, por considerarse *demasiado cristianas*. La cuestión acerca de si Dostoyevski es un pensador del *sinsentido*, del *sentido* o de ambas cosas a la vez, retrotrae a la pregunta acerca de la identidad de la persona particular durante el transcurso de su existencia y de cómo se articula su relación con el mundo; así como a la cuestión acerca de si éste —el mundo— tiene un significado propio —y por tanto, está cargado de sentido— o, por el contrario, no es más que lo que el individuo hace de él. Por otro lado, la pregunta acerca de la radicación de la propia identidad a lo largo del transcurso de la existencia, tal y como se plantea en la

3. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 12.

4. Cfr. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 23.

narrativa dostoyevskiana, remite a la cuestión de si Dostoyevski considera que la vida humana se articula sobre lo que se podría llamar una *estructura narrativa*⁵.

Si se cuestiona la posibilidad de hablar de una *estructura narrativa de la vida humana* en la obra literaria de Dostoyevski —entendiendo por ésta el hacerse del individuo a lo largo del tiempo, según la *memoria ontológica* que guarda de lo que ha hecho o le ha pasado—, la primera dificultad que aparece es la aparente inmovilidad en que se sitúan los diversos personajes, sujetos al destino que se les ha señalado de antemano⁶. En las novelas de Dostoyevski apenas sucede nada, cada personaje parece que se conduce a un fin que no puede esquivar y que es anunciado sin reparo casi desde el preciso momento en que se comienza a contar su *historia*⁷. Sin embargo,

5. «La identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración. Si tal unidad no existiera, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias», MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987, p. 269.

6. «No hacía caso de cosa alguna, porque estaba definitivamente resuelto a dar una bofetada y presentía con horror que así tenía que ser *absoluta e inmediatamente*, y que *ninguna fuerza humana podría impedirlo*», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.499. Aquí se trata no de un destino que se impone externamente al sujeto sino de un destino que nace de su propia interioridad. Sería falso afirmar que en el universo de Dostoyevski los personajes son movidos por una fuerza ciega que los conduce hacia la tragedia de modo irremediable. No, en el universo de Dostoyevski conviven paradójicamente el espacio para la libertad con la idea de un destino interior. Si Dostoyevski plantea radicalmente el problema de la libertad, al mismo tiempo sus personajes se resisten con frecuencia a cambiar el curso de sus acciones. Quizá este rasgo de los personajes dostoyevskianos denote que el ejercicio de la libertad no se improvisa y no se realiza al margen de las condiciones de la persona ya constituida.

7. La aparente inmovilidad de los personajes es especialmente clara en algunas novelas. Así, en *Pobres gentes*, resulta evidente que Makar Aleksíyevich, desde su posición de mero funcionario, no podrá, a pesar de sus esfuerzos, cambiar la suerte de Varvara Aleksíyevna, joven huérfana que acabará casándose con el hombre que la puede mantener; el hombre del subsuelo no escapa de su posición solipsista que, por el contrario, parece aumentar, pues se halla encerrado en un círculo vicioso; en *Crimen y castigo* se presiente que Raskólnikov, tarde o temprano, ha de confesar su culpabilidad y recibir el castigo que le corresponde; el príncipe Mischkin anuncia la perdición de Nastasia Filíppovna antes de conocerla; en *Demonios* todo conduce hacia un final catastrófico del que parece imposible escapar; tampoco se producen grandes transformaciones en la situación de cada uno de los hermanos Karamazov: Iván se mantendrá en su postura intelectual de librepensador, Alíofcha comenzará a vivir su vida religiosa en el mundo tal y como

una consideración atenta de cada personaje en particular ayuda a percibir pequeñas variaciones en las posiciones mantenidas por cada uno de ellos; pone de manifiesto cambios de perspectiva importantes. No suceden muchas cosas, pero el curso de los acontecimientos mueve a cada uno de los personajes a profundizar en el sentido de su posición en el mundo. Se puede decir que ha variado su posición psicológica, que ha habido una interiorización de la realidad, esto es, de la situación particular de cada uno en el mundo, consecuencia de la postura tomada ante un acontecimiento⁸.

Zósima le había anunciado, y Mitia se seguirá moviendo por la inmediatez de sus impulsos.

8. En *Crimen y castigo*, la enfermedad de Raskólnikov no cesa hasta que, pasados varios meses en Siberia, sin mediación de palabras, percibe que también él podría participar del mundo de Sonia; la catástrofe final de *Demonios* conduce a la conversión, ya en el lecho de muerte, de Stepán Trofimovich y provoca el significativo suicidio de Stavroguin; en *El adolescente*, Dolgorukii se sentirá regenerado después de narrar sus memorias; en *Los hermanos Karamazov*, se puede ver cómo la fe ingenua de Alfoscha al final resulta una fe probada, qué supone para Iván —el intelectual— ver encarnados sus principios en el asesinato de su padre, así como Mitia advierte la necesidad de reposar su vida sobre una situación estable a pesar de su natural impetuoso. En rigor, hay que afirmar que Dostoyevski nunca narró un verdadero proceso de conversión interior; alcanzado el instante de la conversión, su relato se interrumpe y queda pospuesto como una narración distinta. El proyecto de narrar un proceso de conversión interior, en lo que sería *La vida de un gran pecador*, nunca se llevó a cabo.

El carácter polifónico de la narrativa de Dostoyevski supone que el autor deja a cada uno de sus personajes ser lo que es y muestra el mundo propio de cada uno de ellos. El mundo propio determina al hombre, pero también recibe determinaciones por parte de éste; constituye una selección del mundo general y una conformación de lo seleccionado. Tomado como acontecer, este mundo propio es el destino. El mundo propio tiene, en efecto, un carácter distinto según la actitud del individuo que lo sustenta. Destino es, en primer lugar, aquello que acontece; pero lo que acontece no tiene lugar sólo desde fuera, sino también desde dentro; no sólo desde las cosas, sino también desde el hombre. La aparente inmovilidad de los personajes dostoyevskianos puede inducir a pensar que éstos se mueven según un curso inevitable que constituiría lo que habitualmente se llama destino. Ciertamente, la posición en la que el hombre se encuentra en el mundo, o sus cualidades originarias, constituyen destino y se escapan de sus manos. Sin embargo, hay un elemento que configura destino sobre el que el hombre tiene influencia: la actitud. «Actitud no significa sólo que conscientemente se quiere, ni siquiera el rasgo fundamental cognoscible de este querer. Ni debe tampoco concebirse moralmente como la afirmación del bien o del mal. “Actitud” es, más bien, la profunda posición que precede a todo querer consciente; el hermetismo o apertura internos, la angostura o generosidad, el miedo o la disposición a la ayuda, la debilidad o la fuerza, todas las cuales son propiedades que determinan el querer y dirección pri-

Es en *Memorias del subsuelo* donde se estudia la discontinuidad del sujeto, que deriva de la falta de todo fundamento. Como señala Magris, «el hombre del subsuelo afirma que no posee las causas primeras en que basarse, y que intenta en vano remontar, con su “profesión del pensamiento”, hacia un fundamento originario, puesto que cada causa lo remite a una antecedente y así hasta el infinito, en un abismo de infundamentación. Todo fundamento es engañoso y claudicante, es el mar sin fondo de la vida, en el cual se cae en el acto mismo de nacer»⁹. La cuestión acerca de la propia identidad y

meros de la vida, constituyendo así, sin más, su decisión preliminar. En la misma medida que la actitud se modifica —y puede modificarse; en este punto tiene lugar la verdadera “metanoia”— se modifica también el destino», GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 278.

Esta actitud es la característica que Dostoyevski estudia en sus personajes. La actitud desesperada de Nastasia es la que predice su muerte. El hombre del subsuelo también es vencido por un destino interno: su voluptuosidad, cfr. *Memorias del subsuelo*, II, p. 1.499. La narración del arrepentimiento de Raskólnikov es la narración de su cambio de actitud, «inicio de la metanoia». El cambio de Raskólnikov viene preparado desde su primer encuentro con Sonia; en éste no median palabras sino un testimonio: en Sonia resplandece la totalidad de la fe como el todo en la parte; lo que Raskólnikov es capaz de vislumbrar en Sonia tiene un contenido máximamente racional, pero no es discursivo.

Por otra parte, el breve espacio de tiempo en que transcurren los acontecimientos en la narrativa de Dostoyevski —cfr. STEINER, G., *Tolstoy or Dostoevsky*, Penguin Books, London, 1967, p. 140— impide que se narre un proceso de transformación que sería obra de toda la vida. Con todo, ante acontecimientos existenciales fuertes los personajes cambian; este es el caso de Stepán Trofimovich y de Schátov. En ambos, el tránsito de la incredulidad a la credulidad no responde a un razonamiento abstracto sino al *sentido hilativo* de las experiencias que cambia en ellos su actitud, cfr. Newman, J. H., *An essay in aid of a grammar of assent*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

En resumen, se puede afirmar que la aparente inmovilidad de los personajes se debe, en primer lugar, a que Dostoyevski estudia principalmente la actitud desde la que se sitúa en el mundo cada uno de sus caracteres; al corto período de tiempo en que se desarrollan sus novelas, que impide narrar un cambio que por su naturaleza duraría toda la vida; y, por último, al hecho de que las conversiones anunciadas no están motivadas por un razonamiento lógico.

9. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 13. «Pero ¿cómo podría yo llegar a tranquilizarme? ¿Dónde encontraría yo principios fundamentales, bases en que asentarme? ¿Adónde iría a buscarlas? Me paro a reflexionar: tal causa, que me parece primera, me conduce a otra también anterior, y así sucesivamente, hasta lo infinito. En eso consisten la conciencia y la reflexión. Son, por tanto, asimismo, leyes de la Naturaleza. ¿Cual es el resultado? Idéntico», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.463. Y, como consecuencia lógica de este razonamiento se niega la posibilidad de toda explicación: «Pero... con razones no se puede explicar nada, y, por

sentido se retrotrae a la pregunta por el fundamento, es decir, al acto mismo de nuestro nacimiento, a la pregunta acerca del propio origen¹⁰. De aquí se sigue que, la posibilidad de afirmar la identidad del sujeto y el sentido del mundo reclaman un fundamento que justifique el respeto al hombre tal y como ha sido constituido y el significado del mundo. Ahora bien, preguntarse por el fundamento es preguntarse por el origen.

La cuestión acerca del origen, como «lugar» desde donde es posible la búsqueda de la propia identidad, aparece tratada a lo largo de toda la narrativa de Dostoyevski; sin embargo, merece un tratamiento especial en *El adolescente*, donde la pregunta acerca del origen se plantea con el despertar de la conciencia de un individuo que siente la necesidad de fundamentar en lugar seguro su propia identidad¹¹.

El adolescente está escrito en forma autobiográfica por el joven Dolgorukii¹², quien después de haber pasado un año junto a su familia, adquiere una lucidez que le permite situarse de otro modo en el mundo.

Escribo ahora como quien hace mucho tiempo recobró la lucidez, y a muchas cosas casi resulto ajeno; pero ¿cómo presentarme mi tristeza de entonces (que hace un momento recordé vivamente), que me oprimía el corazón y sobre todo..., mi agitación por aquel tiempo, que rayaba en lo lacerante y febril, hasta el punto de quitarme por las noches el sueño, por efecto de la impaciencia, por los enigmas que a mí mismo me planteaba?¹³.

tanto, es inútil razonar», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.520. Nótese que el hombre del subsuelo está argumentando en sentido inverso a Tomás de Aquino.

10. En *Memorias del subsuelo* la pregunta acerca del origen se contiene implícitamente en la pregunta por el fundamento. Resulta paradójico que la narración de estas memorias contenga, como consecuencia de la imposibilidad de encontrar un fundamento, la negación de toda posibilidad narrativa.

11. «El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspire a la verdad. Pero la pregunta clave para los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte?», MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, ed. cit., p. 266.

12. Arkadii Makárovich Dolgorukii, el adolescente.

13. *El adolescente*, II, p. 1.542.

Lo que al joven Dolgorukii le impedía conciliar el sueño era la falta de claridad acerca de su propio origen: Makar, un campesino ya mayor, contrae matrimonio con Sofía Andréyevna cumpliendo así una vieja promesa que había hecho al padre de ésta antes de morir. Medio año después, Sofía es seducida por Versilov, antiguo propietario del pueblo donde viven y, por tanto, según el derecho ruso de entonces, de las almas que lo habitan. Más tarde Versilov se llevará con él a Sofía Andréyevna ofreciendo una indemnización a Makar, que éste acepta, y la emancipación. Makar se convertirá en una especie de peregrino ambulante, e irá de monasterio en monasterio, visitando los santuarios más importantes de la Rusia de entonces. Dolgorukii, hijo natural de Versilov, educado en un internado intencionadamente alejado de su familia, no se cuestiona la posición en que le ha puesto la vida hasta que la experiencia le descubre como alguien distinto a los demás. Es lo que sucede cuando en la escuela de Thouchard le pegan por estar en compañía de otros chicos de buena condición:

Había pasado algo que yo no comprendía en absoluto. No comprendía cómo un hombre no malo como Thouchard, un extranjero, y que hasta había aplaudido tanto la emancipación de los campesinos rusos, podía ser capaz de pegarle a un niño tonto como yo. Por lo demás, yo estaba únicamente asombrado, no ofendido; yo no sabía aún ofenderme. Parecíame que había hecho algo malo; pero que, cuando me enmendase, me perdonarían y volveríamos a estar todos alegres, nos pondríamos a jugar en el patio y lo pasaríamos como mejor nos fuera posible¹⁴.

Ni remotamente me daba por ofendido, porque aún no comprendía nada de aquello, y hoy mismo me maravillo de haber podido ser tan estúpido como para no comprender que era distinto a todos los demás¹⁵.

La ingenuidad propia de los niños y su orgullo infantil le llevarán a manifestar sin disimulo su condición de hijo natural:

Nada más estúpido que llamarse Dolgorukii y no ser príncipe. Esa estupidez yo la llevo conmigo sin culpa. Luego, cuando ya empecé a ponerme furioso, a la pregunta: «¿Eres príncipe?», con voz firme respondía:

—No; yo soy hijo de un siervo emancipado.

14. *El adolescente*, II, p. 1.608.

15. *El adolescente*, II, p. 1.609.

Luego, cuando ya llegaba el grado más alto de la rabia, a la pregunta: «¿Es usted príncipe?», con voz firme respondía:

—No; sencillamente Dolgorukii, hijo natural de mi antiguo amo, el señor Versilov¹⁶.

Esta situación llega a su límite cuando sin componendas uno de sus condiscípulos le advierte que el hecho de ser hijo natural no es motivo para vanagloriarse. De este modo, cae en la cuenta por primera vez de cuál es su situación social:

—Esos sentimientos, sin duda alguna, le honran a usted y tiene usted de qué ufanarse, pero yo en su lugar, no celebraría tanto el ser hijo natural... y usted parece que festeja su santo.

Desde aquel punto y hora dejé de vanagloriarme de ser hijo natural¹⁷.

Es más, desde este momento, el adolescente se verá invadido de un sentimiento de *culpabilidad sin culpa*, pues carga sobre él el peso de un origen que no ha buscado y del que, hasta ahora, no tenía conciencia:

Empezaba en mi alma algo insoportable. Sentía yo que allí nunca me perdonarían... ¡Oh, ya empezaba yo a comprender un poco qué era, concretamente, lo que no me perdonaban, y de qué, a punto fijo, era culpable!¹⁸.

De este modo, Dolgorukii adquiere conciencia de su situación y es entonces cuando la exigencia de justificarse le obliga a buscar una explicación para sí mismo. Descubre por primera vez que «lo que llamo “yo”, es lo que me está dado. Pero no es absoluto, sino relativo y problemático»¹⁹. Así es como él lo ve:

16. *El adolescente*, II, p. 1.529.

17. *El adolescente*, II, p. 1.530.

18. *El adolescente*, II, p. 1.609.

19. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, trad. J. Valverde, Guadarrama, Madrid, 1962, p. 20. «La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del “quien” mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él. Debido a esta ya existente trama de relaciones

Tener que explicarlo una vez más y justificarme sería para mí humillante²⁰.

Este despertar de la conciencia en medio de un origen confuso, cargado con una culpabilidad inculpable, aparece acompañado en el adolescente por la pregunta acerca del sentido de la propia vida. La experiencia del carácter relativo del yo y la búsqueda de sentido se podrían traducir en la pregunta: «¿De qué modo soy yo mismo? Y ahora la frase “yo soy para mí lo dado” adquiere un nuevo sentido. Ante todo ha significado: mi “ser yo” es para mí lo obvio, lo primero, el núcleo de todo lo demás. Todo se refiere a ese yo. Lo que para mí se llama “mundo” está constituido desde él y se refiere a él... Pero ahora también significa: yo no soy por esencia, sino que me estoy “dado”. Es decir, me he recibido. En el principio de mi existencia —el “principio” no sólo de modo temporal, sino también esencial: entendido como su raíz y su base— no hay una decisión, por sí mismo, de ser. Y mucho menos estoy ahí sencillamente, sin necesitar ninguna decisión para llegar a ser. Eso solamente ocurre así en Dios. Sino que en el principio de mi existencia hay una iniciativa, alguien que me ha dado a mí. Que me ha dado en absoluto; y en cuanto este ser determinado. No como hombre, sin más, sino como este hombre: perteneciendo a este pueblo, a este tiempo, a este tipo y a estas condiciones. Hasta esas últimas determinaciones que no existen en absoluto más que una vez, esto es, en mí: esa última peculiaridad que hace que me vuelva a reconocer a mí mismo en todo lo que hago, y que se expresa en mi nombre»²¹.

humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones (...). Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 207-208.

20. *El adolescente*, II, p. 1.530.

21. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 21. El carácter dado del propio yo, hasta en sus últimas determinaciones, suscita en los personajes de Dostoyevski posturas contrapuestas ante la existencia. Así, frente aquellos personajes que aceptan la vida como un don se alzan las voces de protesta contra el carácter dado de la existencia y la rebeldía de la libertad que pretende librarse de la esclavitud a la que le somete la vida, mediante el suicidio. La afirmación de la vida y de su plenitud de sentido queda expuesta de un modo sistemático en las en-

Para Dolgorukii, la pregunta acerca del sentido de la propia existencia no se plantea de modo abstracto sino que se concreta de modo inmediato en la pregunta acerca del sentido de la vida de sus progenitores. Siguiendo su intuición decide viajar a San Petesburgo al encuentro de su familia, aun cuando no sabe a ciencia cierta qué está buscando. Una vez allí sus preguntas se hacen explícitas, ¿por qué han dirigido el curso de sus vidas tal y como lo han hecho?, ¿qué clase de hombre es Versílov?, ¿qué mujer y madre es Sofía Andréyevna? En Dolgorukii están latentes los recuerdos de su infancia: un encuentro con Versílov le había llevado a imaginarlo como el padre de sus sueños. Sin embargo, ahora, el adolescente intuye que Versílov se llevó a Sofía consigo por capricho y que podría haber sido cualquier otra chica del pueblo la que ocupase el lugar de su madre. En su mente está la idea de que se la arrebató a Makar y que contra el carácter de ésta han vivido toda la vida juntos. Dolgorukii no acierta a comprender la actitud de su madre y mucho menos la de Versílov²². Es entonces cuando Arkadii toma la determinación de no plegar su propia identidad a la de un fantasma, a una imagen, a un mero recuerdo²³, y siente la necesidad de empezar a ser él mismo con independencia de su origen:

Como yo entonces me componía todo de ideas ajenas, ¿dónde encontrar las mías cuando me eran necesarias para una decisión independiente? No tenía en absoluto quien me dirigiese²⁴.

señanzas del stárets Zósima en *Los hermanos Karamazov*; las razones para el suicidio como acto de rebeldía ante la existencia se exponen condensadamente en el artículo *Carta de un suicida*, publicado en el *Diario de un escritor*.

22. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.532.

23. «Es verdad que la aparición de aquel hombre en mi vida, es decir, un momento, todavía en la infancia, fue ese choque fatal que dio principio a mi conciencia. De no haber tropezado con él entonces..., mi inteligencia, el giro de mis pensamientos, mi destino, habrían sido otros, pese al carácter que me hubiese asignado la suerte, que, no obstante, no podía eludir.

Pero he aquí que resulta que aquel hombre... era sólo un sueño mío, un sueño de mis años pueriles. Yo mismo era quien lo había forjado así, y, en la realidad, venía a ser otro, que caía muy por debajo de mi fantasía. Yo tendía hacia un hombre honrado y no hacia ése. ¿Y por qué hube de prendarme de él, de una vez para siempre, en aquel momentito que lo vi, no sé cuándo, siendo un niño? Ese *para siempre* debe desaparecer», *El adolescente*, II, p. 1.576.

24. *El adolescente*, II, p. 1.734. La necesidad de un punto de referencia que oriente el ejercicio de la libertad es expresado —paradójicamente— por el hombre del subsuelo: «Dejadnos solos, sin libros, y al punto nos perderemos, nos embro-

Dolgorukii despierta a la conciencia de estar en sus propias manos y no puede ni quiere recurrir a la memoria de un pasado desde el cual pueda fundamentar el curso de su independencia. Conoce los hechos por los que aconteció su origen en el mundo pero no el significado que tienen para él ni para aquellos que los causaron. Ya no puede vivir del mero recuerdo de una imagen de Versílov, no le resulta suficiente la imagen de un hombre que ha idolatrado desde su niñez. Ahora se cuestiona la calidad de este hombre y, en especial, la actitud de éste para con su madre. Esta es la razón última por la que inesperadamente ha acudido a casa de Sofía Andréyevna, donde nunca había podido vivir por su condición de hijo natural y sobre todo por la «comodidad de Versílov»²⁵. Defraudado, Arkadii siente la necesidad de independencia, de vivir para su propia idea, la cual se configura como deseo de autonomía total. De la imposibilidad de reconocerse en su propia familia se sigue el deseo de erradicar cualquier tipo de dependencia:

—A mi juicio, cada cual tiene derecho a tener sus sentimientos..., si es que está convencido..., y nadie se los ha de reprochar (...).

Mi idea es que yo no me atrevo a juzgar nunca a nadie (...). Hasta cierto punto, mi idea estriba precisamente en que me dejen en paz. En tanto tenga dos rublos, no quiero depender de nadie (no se apuren, ya conozco la objeción) ni hacer nada..., ni siquiera por ese magnífico porvenir de la Humanidad (...). La libertad personal, es decir, de mi persona, ocupa el primer plano, y no quiero saber más (...). Yo a nadie debo nada; yo a la sociedad le pago dinero en forma de impuestos fiscales, para que no me roben, ni me peguen, ni me maten; pero nadie se atreverá a pedirme más (...). ¿Por qué he de estar irremisiblemente obligado a amar a mi prójimo o a esa sociedad futura que usted invoca, y que yo nunca he de ver, que no ha de tener noticias mías y que, a su vez, habrá de desaparecer sin dejar huella ni recuerdo (aquí el tiempo nada significa), cuando la Tierra se convierta, a su vez, en un bloque

llaremos sin saber qué hacer ni qué pensar, sin saber lo que se debe amar ni lo que se debe aborrecer; igualmente ignorantes de lo que merece estima y de lo que sólo ha de inspirar desprecio. Hasta los propios semejantes nos resultarían insufribles; nos avergonzaríamos del hombre verdadero, del que tiene carne y sangre; habríamos de considerar al prójimo como un deshonor. Nos empeñaríamos en ser un tipo de hombre corriente que nunca ha existido. Hemos nacido muertos, y hace mucho tiempo que nacemos de padres y madres que ya no viven, y eso nos agrada cada vez más. Le tomamos el gusto. Dentro de poco querremos nacer de una idea», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.523.

25. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.531.

de témpanos y gire en un espacio sin aire, con infinita muchedumbre de análogos bloques de témpanos; es decir, que no cabe imaginar mayor absurdo? ¡He aquí su doctrina de usted! Dígame por qué yo habría de estar obligado irremisiblemente a ser noble, tanto más cuanto que todo dura un minuto²⁶.

Dolgorukii no se siente vinculado a su propio origen; en el despertar de su conciencia aparece la pugna entre la independencia total y absoluta o la búsqueda de un fundamento. La ruptura con su origen no es consecuencia de su posible indignidad sino que es la réplica a una explicación que le ha sido vedada. No se siente vinculado y exacerba el deseo de su independencia: «no quiero depender de nadie», «ni hacer nada» porque «yo a nadie debo nada». Esta es la razón por la que «la libertad personal ocupa el primer plano». Nada le liga a su origen, nada le liga a su familia y, como consecuencia, nada le liga a la sociedad. Si es algo así como un *producto casual* nada ni nadie le puede obligar a «amar a mi prójimo», tan siquiera a pretender la construcción de una sociedad futura en la que todo será mejor. La finalidad estriba precisamente «en que me dejen en paz», vivir y dejar vivir, y para lograrlo pagar el tributo que la sociedad exige para obtener las garantías de cierta seguridad. La independencia, en última instancia, sólo puede quedar garantizada en términos económicos. Ha desaparecido el sentido de la *pietas* como virtud que significa el respeto hacia los dones inmerecidos que con la vida y la patria han sido entregados. Pues sólo quien siente el don puede agradecer. El agradecimiento es una *obligación* que no pesa; que uno se sienta obligado a agradecer, quiere decir que no puede menos que, *con mucho gusto*, dar las gracias.

Al escaparse de la escuela de Touchard, Arkadii pretende vivir para su idea: llegar a ser un Rosthschild, es decir, llegar a ser archimillonario, tener dinero y, con el dinero, poder; ser considerado y mantener la propia independencia²⁷. La búsqueda de una total independencia justifica cualquier tipo de actuación en favor de la idea:

26. *El adolescente*, II, p. 1.564.

27. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.580 y 1.585. «Hoy día se toma por libertad al libertinaje, siendo así que la verdadera libertad sólo consiste en el dominio de sí mismo y de su voluntad, hasta crear, por último, un estado moral en el que siempre, en todo momento, sea uno señor de sí mismo. Mientras que el desenfreno de

¡Poco importa que andes con basura, si la finalidad es magnífica! Luego todo se lava, todo se arregla. Pero ahora esto... es tan sólo amplitud, es... solamente la vida, es... únicamente la verdad vital..., que así lo llaman ahora²⁸.

El afán de dinero y poder no resulta ser otro que el de la búsqueda de la igualdad social como modo de lograr alcanzar cierto reconocimiento ante los demás. La experiencia de ser diferente es, en definitiva, lo que le mueve a buscar un modo de restablecer su dignidad:

El dinero es, sin duda, un poder despótico, pero al mismo tiempo es la igualdad suprema, y en esto estriba su fuerza principal. El dinero allana todas las diferencias²⁹.

Arkadii necesita ser reconocido como igual a los demás para que se reconozca su dignidad como persona. Y de este modo, desde el reconocimiento externo, poder encontrar en sí mismo un ser digno de estimación. Ser reconocido desde fuera es lo que le permite lograr el propio reconocimiento.

Yo no necesito el dinero ni tampoco el poder; yo sólo necesito lo que se logra por el poder y sólo por el poder puede lograrse, o sea el solitario y plácido sentimiento de la propia fuerza. Esa es la más cumplida definición de la libertad porque tanto se desvive el mundo. ¡Libertad!³⁰.

Riqueza, soledad, poder y supresión de la cultura constituyen el medio para lograr la afirmación de la propia libertad³¹. Sin embargo, Dolgorukii se da cuenta de la fragilidad de su «idea». Con Guardini se puede decir que «la iniciativa personal se quiere liberar, pero que a la vez está desvalida»³². Recuperar la dignidad fundándola en un valor externo, tratar de dar sentido a la propia existencia desde sí mismo, no resulta consistente, pues la propia dignidad se ha de apoyar en un principio de carácter ontológico, debe radicar en lo que la

los deseos lleva a la esclavitud. Esta es la razón de que hoy todo el mundo vea la libertad en la seguridad e independencia económica y en las leyes que esa seguridad garantizan», *Diario de un escritor*, III, p. 1.197.

28. *El adolescente*, II, p. 1.839.

29. *El adolescente*, II, p. 1.587.

30. *El adolescente*, II, p. 1.588.

31. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.580, 1.585, 1.587 y 1.590.

32. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 75.

persona es; y, si representa un valor absoluto, éste se funda en su origen. Por esta razón, Arkadii no está seguro de que todo consista en moverse con independencia. En una conversación con Lambert³³ mantendrá:

En nuestro tiempo... escupen en todas las razones generales, en nuestro tiempo no hay principios generales, sino solamente casos particulares³⁴.

De lo que más tarde se retractará³⁵, mostrando así su propia indecisión interior y camino de búsqueda. Dolgorukii es consciente de la vulnerabilidad de su idea:

Imaginaba, a veces, que, cuando le expusiese a alguien *mi idea*, ya, de pronto, no me quedaría nada y vendría a ser lo mismo que todos, y hasta era posible que desistiese de ella; y por eso andaba con cuidado y la guardaba y temblaba ante la idea de hablar³⁶.

Su encuentro con la *familia Versílov* le lleva a sentir el impulso de «¡romper con todos y quedarse consigo mismo!»³⁷, decisión que radicalmente se formula en la disyuntiva: «Versílov o yo»³⁸. Comienza todo un proceso de experiencias que le van a llevar a darse cuenta de la complejidad de la condición humana. Al mismo tiempo, el intento de comprensión del mundo que le rodea aparece inseparablemente unido a la búsqueda de la propia identidad. Es entonces cuando experimenta la dificultad de penetrar en la identidad ajena. Al contemplar una fotografía de Sofía Andréyevna, Versílov le dirá:

Las fotografías rara vez salen parecidas, y se comprende: el mismo original, es decir, cada uno de nosotros, muy raras veces se parece a sí mismo. Sólo en raros instantes la cara del hombre expresa su rasgo principal, su idea más característica³⁹.

33. Condiscípulo de Arkadii en su primer internado.

34. *El adolescente*, II, p. 1.839.

35. «¿Qué fue lo que le dije yo a Lambert de los principios? Yo le dije que no hay principios generales, sino tan sólo casos particulares; eso es una mentira, archimientira», *El adolescente*, II, p. 1.840.

36. *El adolescente*, II, p. 1.536.

37. *El adolescente*, II, p. 1.575.

38. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.539.

39. *El adolescente*, II, p. 1.848. «El retratista, por ejemplo, manda posar a su modelo para retratarlo, se apercibe, lo mira de acá para allá. ¿Por qué hace eso?

El problema para Arkadii es no poder «romper con todos y quedarse consigo mismo», porque no hay un «sí mismo» posible al margen de su origen. Necesita del sustrato desde el cual se puede consolidar «eso que se llama carácter; la consolidación interior de la persona. No es fijeza, ni endurecimiento de los puntos de vista y de las actitudes; más bien consiste en la convergencia del pensamiento viviente, del sentir y del querer, con el propio núcleo espiritual»⁴⁰. No es una mera cuestión afectiva, aunque pudiera parecerlo:

—¡Romper con todos y quedarse consigo mismo! (...).

—Pero, ¿usted cuenta con ese refugio, *consigo mismo*?⁴¹.

Y, poco después, debatiéndose entre su afecto por Versilov y la incapacidad de poder reconocerse en él, es incapaz de abandonarlo todo:

Aquellos eran minutos para mí fatales. Fuese como fuese, había que decidirse. ¿Es que no era yo capaz de decidirme? ¿Qué dificultad había en eso de romper con todos, cuando tampoco ellos me querían a mí? ¿Mi madre y mi hermana? Pero a ellas en ningún caso las abandonaré..., cualquiera que sea el rumbo que tomen las cosas⁴².

Durante el tiempo que pasa con su *familia* se van explicitando las preguntas en la mente de Arkadii. Quizá la primera es acerca de la posición de su madre: por qué consintió en irse con Versilov siendo una mujer instruida en los principios morales y teniendo gran respeto a Makar:

Preguntas me formulaba yo muchas; pero hay una, importantísima, que haré notar no me atrevía a plantearle directamente a mi madre (...). Dicha pregunta es la siguiente: ¿Cómo había podido ella misma, ya llevando medio año de casada, e instruida, además, en todas las ideas del matrimonio legal, respetando a Makar Ivánovich no menos que a un dios; cómo había podido a las dos semanas, más o menos, incurrir en semejante delito? ¿No sería mi madre también una hembra corrompida? Por el contrario, me apresuraré a decir que es difícil ima-

Pues porque sabe, por la práctica, que el hombre no es siempre el mismo y busca la "idea principal de su fisonomía", ese momento en que el modelo es más semejante a sí mismo», *Diario de un escritor*, III, p. 756.

40. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 87.

41. *El adolescente*, II, p. 1.575.

42. *El adolescente*, II, p. 1.575.

ginar una mayor pureza de alma, como la que conservó toda su vida. Acaso pueda explicarse alegando que hizo aquello sin darse cuenta (...), bajo esa fuerte impresión que de ciertas víctimas candorosas se apodera de un modo fatal y trágico⁴³.

La imagen que Arkadii tiene de Versílov es la del hombre que ha destrozado la santidad de un matrimonio, aunque fuese el de un siervo⁴⁴. Versílov se muestra en una posición amable pero distante que impide a Arkadii penetrar en él:

Al mes de estar allí, cada día me convencía más de que en demanda de explicaciones definitivas no era posible dirigirse a él. Aquel hombre orgulloso era para mí un enigma que me ofendía profundamente. Era conmigo hasta amable y bromista, pero yo habría preferido riñas a aquellas chanzas. Todos mis diálogos con él adolecían de cierta ambigüedad, es decir, sencillamente, de cierta zumba por su parte (...). Desde el primer momento, al llegar yo de Moscú, no me tomó en serio. Nunca pude comprender por qué procedería así. Verdaderamente, llegó al extremo de ser para mí impenetrable; pero yo no me habría rebajado hasta el punto de exigirle que me tratase con seriedad⁴⁵.

Arkadii necesita desvelar el «enigma» de Versílov, no por mera curiosidad sino por el instinto primigenio que mueve al hombre a la búsqueda de un origen en el que poder reconocerse: un origen que sea el fundamento de su sustrato vital, parangón y modelo de lo que es la vida en el mundo, un soporte para la propia subsistencia. La impenetrabilidad de Versílov le ofende porque resulta un obstáculo

43. *El adolescente*, II, p. 1.533.

44. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.532.

45. *El adolescente*, II, p. 1.539. La imposibilidad de pedir una explicación definitiva acerca de la propia existencia está relacionada con que ésta responde a la realidad: *genitum, non factum*.

«El otro aspecto del yo narrativo está emparentado con éste: Yo no sólo soy alguien que tiene que dar cuentas, soy también alguien que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía. El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados. Además, este pedir y dar cuentas tiene un papel importante en la constitución de los relatos. Preguntarte qué hiciste y por qué, sopesar las diferencias entre tu declaración de lo que hiciste y la mía de lo que yo hice, y viceversa, son constitutivos esenciales de toda narración, excepto de las más simples y más escuetas; sin esta responsabilidad-explicabilidad las narraciones carecerían de la continuidad que las hace inteligibles, tanto a ellas como a las acciones que las constituyen», MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, ed. cit., p. 269.

real en el camino de la búsqueda de su propia identidad. El hecho de que Versflov no deje de burlarse de él constantemente le daña mucho más profundamente, porque es como si no le encontrase digno de consideración. Este agravio se deja sentir con más fuerza por cuanto que, en Arkadii, la búsqueda de un reconocimiento en su origen está unida a la búsqueda del fundamento de su dignidad como persona. Arkadii necesita ser reconocido incondicionalmente, como único modo por el que su dignidad personal es reconocida como un valor objetivo que radica en la propia persona y no en nada extraño a ella. No es suficiente que le reconozcan otros sin más, es necesario que se le reconozca dentro del ámbito de su propia familia, pues es en la familia donde se le puede reconocer, no por el dinero, ni el poder adquiridos, sino por sí mismo.

A Dolgorukii le falta experiencia de la realidad, «la medida para lo que puede uno mismo, lo que pueden los demás, y lo que puede en general el hombre. Falta conocer la inaudita tenacidad del ser, y la resistencia que opone a la voluntad. Por eso es muy grande el peligro de engañarse; de confundir lo incondicionado de la opinión con la capacidad para realizarla, la grandeza de la idea con la posibilidad de practicarla»⁴⁶. La falta de experiencia aquí «no significa saber con qué frecuencia fracasa el bien, y cuánto mal hay en el mundo, sino que se sepa ésto del modo justo; en la relación justa con la esencia del hombre, con el conjunto del acontecer histórico y social, y, sobre todo, con esos elementos, tan influyentes, que son la mediocridad y lo cotidiano»⁴⁷. Ésto mueve a Arkadii a reprochar la insinceridad de Versflov y que no se haya preocupado de indicarle, en algún momento, cómo había de conducirse por el camino de la vida. Así se lo hace ver después de haber tenido la mala experiencia de dedicarse al juego:

Si usted, en vez de juicios abstractos, hablase conmigo como con un hombre, y, por ejemplo, me hubiese hecho siquiera alguna alusión a ese condenado juego, puede que yo no me dejara arrastrar como un imbécil (...). Usted no hacía más que engañarme y enturbiar más aún la pura fuente de mi alma. Si yo..., pobre chico, aún no comprendo bien qué es lo malo ni qué lo bueno... Hubiérame usted enseñado un poquitín, nada más el camino, y yo lo habría adivinado, e inmediatamente

46. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 66.

47. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 68.

habría echado por él. Pero usted no hacía entonces más que exacerbarme⁴⁸.

Más tarde, cuando su hermana Liza espera un niño, antes de contraer matrimonio y con pocas esperanzas de hacerlo, Arkadii no se siente en la obligación de salvar el honor de su familia: ¿qué tipo de honor le ha sido conferido para que ahora lo tenga que salvar?, ¿con qué dignidad ha sido tratado para que ahora deba acudir a defender una dignidad, en definitiva, *ajena*? Él, que no ha tenido la experiencia de ser un valor incondicional en su familia, ¿por qué habría ahora de luchar por ella? Sin embargo, hay un sentimiento primigenio, más fuerte, que le mueve a ayudar a su hermana y mitigar el dolor de su madre:

«¿Qué de particular tiene lo que le ha sucedido a Liza? ¿Es qué yo estoy obligado a salvar *el honor de la familia* ?». Anoto todos estos pormenores para demostrar hasta qué punto no estaba yo fuerte todavía en lo referente a discernir el mal y el bien. Me salvaba tan sólo el sentimiento; sabía que Liza era desdichada, y lo sabía por el sentimiento, cuando pensaba en ellas, y luego sentía que todo cuanto había ocurrido tenía que ser... malo⁴⁹.

En la misma línea se sitúan sus relaciones con Versílov; Arkadii está ansioso por poder reconocer en él a un padre:

48. *El adolescente*, II, p. 1.713. Parece que Dostoyevski idealiza un tanto la pureza de la juventud, aunque también pudiera ser que estas afirmaciones constituyan un modo sarcástico de reprochar a Versílov su falta de atención.

«Si el hombre específicamente se caracteriza por la libertad que tiene, hay que concluir que solamente podemos —en tanto que hombres— poseer nuestra naturaleza en la medida en que libremente la tenemos o, lo que es igual, si la aceptamos libremente. Pero, en segundo lugar, la aceptación de nuestro ser no tiene sentido de una manera estática y directa, sino que es esencialmente indirecta y operativa. Consiste en querer actuar conforme a lo que somos y, por tanto, en obrar en consecuencia. El recto comportamiento es, de esta suerte, la efectiva manera de aceptar libremente nuestro ser. El imperativo de Píndaro “llega a ser el que eres” tiene esta traducción en términos de naturaleza y libertad: llega a ser libremente, y por tu actividad, el que eres de un modo natural y por tu misma esencia. En el ámbito de la libertad puede el hombre fallar su propio ser. Y en este sentido, y considerada negativamente, la educación es la obra que el hombre realiza para impedir tal fallo. De un modo positivo, la educación es la actividad encaminada a la conformación de la libertad humana con nuestras propias exigencias naturales (...)», MILLÁN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 55-56.

49. *El adolescente*, II, p. 1.733.

Dadme a Verslov todo entero, dadme a un padre..., he aquí lo que exijo (...). Bueno ¿qué importa que yo tenga hasta tal punto alma de lacayo, que nunca pude siquiera admitir que un hombre, viva aún su mujer, pudiera casarse con otra? Mamá, si no quiere usted continuar con un hombre que mañana se casará quizá con otra, tenga usted presente que tiene un hijo, el cual le promete ser siempre para usted un hijo respetuoso, recuérdelo y vámonos; pero sólo con esta condición: que él o yo...⁵⁰.

Había roto la cadena y por primera vez me sentía en libertad⁵¹.

Pero hay cadenas que no se rompen con el deseo de hacerlo, que de hecho nunca se pueden romper; del mismo modo que la corona de la reina no está en venta ni puede estarlo, nadie puede vender su propio origen y componerse otro:

No tenía más remedio que averiguar la verdad toda en el plazo más breve, porque había ido allá a juzgar a aquel hombre. Yo le ocultaba mis fuerzas, pero necesitaba conocerlo a fondo o apartarlo por completo de mí. Pero esto último me hubiera sido demasiado penoso, y yo padecía. Haré, finalmente, una confesión plena: quería a aquel hombre⁵².

La sorprendente presencia de Makar Ivánovich, que acude, como todos los años, a ver a Sofía Andréyevna, aunque esta vez para morir allí, llena de luz la situación y ejerce un influjo considerable sobre Dolgorukii:

En los últimos tiempos he conocido a un anciano, a mi padre ante la ley... ¡Oh! Si usted lo viera, se serenaría...⁵³.

50. *El adolescente*, II, p. 1.611.

51. *El adolescente*, II, p. 1.611.

52. *El adolescente*, II, p. 1.539.

53. *El adolescente*, II, p. 1.817.

CAPÍTULO II

MAKAR EL PEREGRINO

Dolgorukii encuentra en Makar lo que hubiera deseado encontrar en Versílov:

Encontré en él lo que precisamente menos esperaba encontrar: cierta hombría de bien, igualdad de carácter y, lo que es más asombroso, poco menos que alegría. Ni la mínima alusión a *aquello*, ¿entiendes?, y un gran talento para decir las cosas y hablar muy bien; (...) sumamente poco de religión, si es que no sacas la conversación tú mismo, y hasta relatos muy amenos, a su modo, acerca de los monasterios y la vida monástica, si es que muestras curiosidad. Pero, sobre todo, respetuosidad, esa modesta respetuosidad que es indispensable para una igualdad superior; más aún: sin la cual, a mi juicio, no alcanzas la supremacía. Ahí, precisamente, en virtud de la ausencia de toda pizca de orgullo, obtienes el supremo decoro y aparece el hombre, que se respeta a sí mismo, indudablemente, en su posición, sea la que fuere y cualquiera que fuere su destino. Esta facultad de respetarse a sí mismo precisamente en su posición... es sumamente rara en el mundo, por lo menos tan rara como la verdadera dignidad personal¹.

Makar aparece como un modelo bello, sencillo y grave, de dignidad personal. Lo que Arkadii encuentra en Makar es consideración hacia su persona, un respeto incondicionado hacia él y hacia to-

1. *El adolescente*, II, p. 1.618. La actitud de Makar se contrapone a la del hombre del subsuelo: «Decidme: ¿qué hombre, en plena posesión de su conciencia, podría respetarse?», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.462.

dos los que le rodean, que nace del propio respeto que se tiene a sí mismo, de la aceptación de su propia situación en el mundo. Makar es de esos hombres que «tienen una calma que viene de su interior. Tienen una dignidad que no procede de sus realizaciones, sino de su ser. En su naturaleza se hace presente algo que apenas se puede designar de otro modo sino con el concepto de lo eterno»². Makar es capaz de disculpar a Sofía y reconocer su propia culpa³. Es su presencia la que va a cambiar la posición de todos los personajes y su relación entre sí. Su actitud de comprensión para con todos, que le sitúa en una esfera superior, va a ejercer un fuerte influjo. El hecho de que Makar acuda a recibir el momento de su muerte en casa de Sofía no deja de suponer una conmoción; va a despedirse de aquellos a los que quiere de corazón y ha perdonado por completo; y, lo más relevante, también él siente cierta necesidad de perdón. Además de esto, Makar pretende asegurar que Versílov cumpla la promesa de casarse con Sofía en cuanto él muera.

La presencia de Makar y los acontecimientos que le siguen hacen que Dolgorukii se dé cuenta de que no es suficiente buscar o poner el sentido de la propia existencia en una idea, sino que hay realidades que mantienen un significado propio e interpelante. Así reflexiona al cabo del tiempo:

Teniendo en la cabeza algo fijo, perenne, intenso, que nos ocupa de un modo horrible..., parece que te alejas con eso por completo de todo el mundo en la soledad, y todo cuanto ocurre pasa como de través

2. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 113. Makar mantiene una profunda postura religiosa por la que el respeto del hombre hacia sí mismo se funda en la verdad de que Dios le respeta. Con palabras de Guardini: «Ha de descubrirse de nuevo el respeto del hombre a sí mismo. Está arraigado en la verdad, en buena medida olvidada, de que Dios mismo nos respeta. El hombre no procede de la Naturaleza, sino del conocimiento y del amor, y eso significa a su vez: de la responsabilidad del Dios vivo. Un hombre que viniera sólo de la Naturaleza no se podría respetar (...). Por eso, el juicio que emita el hombre sobre sí mismo no puede abolir jamás el respeto fundamental que debe tener ante él mismo: por la razón de que Dios se lo tiene», GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 33. El hombre debe respetarse porque Dios le respeta. Ésta es la actitud de Makar que el adolescente no percibe temáticamente.

3. «El que más culpa tiene en todo esto soy yo, porque aunque fuese mi señor, no estaba yo obligado en modo alguno a consentir semejante flaqueza. Sofía, no aflijas demasiado tu alma, porque todo tu pecado... es mío, aunque también pusiste intención y discernimiento, y usted también, señor, de consuno con ella», *El adolescente*, II, p. 1.814.

ante lo principal. Hasta las impresiones no las sentimos normalmente. Y, además, lo principal es que siempre tienes una excusa (...). La idea puede distraer, hasta enturbiar las impresiones y apartarle a uno de la actividad corriente (...), resultaba, por el contrario, que ninguna *idea* tiene poder para distraer (por lo menos a mí) hasta el punto de no pararme de pronto ante algún hecho abrumador y no sacrificarle a él de un golpe todo cuanto en el transcurso de años hubiere realizado en pro de la idea⁴.

Cuando se constituye una idea como modo de dar sentido a la existencia, si no se atiende a la realidad se puede falsear su significado. Sin embargo, hay experiencias, especialmente aquellas en que se hace patente la pregunta por el sentido, ante las cuales queda en suspenso el valor de cualquier idea. El tiempo transcurrido al lado de la *familia Versílov* y los acontecimientos acaecidos durante ese período, las conversaciones mantenidas con Versílov, Sofía, Liza y Makar ayudan a Dolgorukii a comprender qué tipo de mujer es su madre y sobre todo, lo que es más importante, cómo la ve Versílov. De este modo, poco a poco, se va dando cuenta de la complejidad de la vida humana:

Ni aún hoy mismo acierto a juzgarla en sus sentimientos; efectivamente, sólo Dios podía verlos; pero el hombre, además..., es una máquina tan complicada, que nada sacas en limpio en algunas ocasiones, y mucho más cuando ese hombre... es una mujer⁵.

Versílov reprocha a Dolgorukii que se llame a sí mismo hijo natural poniendo en evidencia a su madre:

Tu madre no es culpable de nada; es un carácter muy puro, y si no es Versílova, débese únicamente a que hasta el presente sigue siendo casada⁶.

El adolescente empieza a comprender de qué condición es su madre:

Fue siempre infinitamente superior a usted en lo moral; perdone usted, pero... ella es una... muerta infinitamente superior. Vive sólo un Versílov, y todo lo demás en torno suyo y todo lo que a él está ligado,

4. *El adolescente*, II, p. 1.549.

5. *El adolescente*, II, p. 1.822.

6. *El adolescente*, II, p. 1.614.

vegeta a condición irremisiblemente de tener el honor de alimentarle con sus fuerzas y sus savias vitales. ¿Pero es que estuvo ella alguna vez viva? Pero, ¿qué pudo usted amar en ella? ¿Fue alguna vez mujer?⁷.

Dolgorukii entiende que su madre inspira cierta compasión:

Mi madre era una de esas criaturas tan desvalidas, que no es que te enamores —nada de eso, todo lo contrario—, sino que de pronto, sin saber por qué, te *apiadas* de ellas, por su mansedumbre o vaya usted a saber por qué. Ésto no lo sabe siempre uno, pero la compadecees largo tiempo; la compadecees, y te pegas a ella⁸.

Dolgorukii se percata de que su madre es un tipo de criatura tal que se ha visto llevada a actuar de una manera y no sabría explicar a nadie por qué lo hizo así, sin menoscabar por ello en absoluto la conciencia de su culpabilidad⁹:

¿Es posible también que aquel joven se sintiese con bríos tan directos y seductores para arrastrar a una criatura hasta entonces tan pura y, sobre todo, tan diferente a él, tan de otro mundo y otra tierra y conducirla a tal perdición? Cuanto a lo de perdición... eso creo que mi madre lo comprenderá toda su vida; pero es posible, quizá, que al casarse

7. *El adolescente*, II, p. 1.614.

8. *El adolescente*, II, p. 1.532. El tipo femenino de mujer que inspira compasión es típico de la narrativa de Dostoyevski y tiene un antecedente biográfico en su boda con Maria Dimitrievna, viuda, con un hijo y tísica.

9. Romano Guardini explica la posición de Sofía (Sonia) como fruto de una actitud profundamente religiosa:

«Si le preguntáramos a Sonia:

— ¿Crees que está bien lo que haces?

Respondería:

— No.

Si le preguntáramos:

— ¿Crees que se justifica el que ayudes a Verslov?

Volvería a responder:

— No.

— ¿No sería mejor que lo abandonararas?

— No.

— ¿Qué significa pues toda tu actitud?

— Dios lo sabe.

— Y, ¿qué harás ahora?

— Me quedo», GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit.,

no pensara en modo alguno en perdiciones, pero así les sucede siempre a esas *desvalidas*: saben que van a su perdición y allá van¹⁰.

Ahora el adolescente comprende mejor; y es a partir de este momento cuando ya no se avergüenza de su madre. Así se lo dice cuando recuerda cómo le abrumó su presencia en una ocasión en que le fue a visitar a la escuela de Thouchard:

Decirte que ya no me avergüenzo en absoluto de ti, y que también entonces te quería, y que mi corazón sufría entonces, y solamente me conducía como un lacayo¹¹.

Tras múltiples conversaciones con Versílov llega un momento en que se produce cierto entendimiento, que posibilita un reconocimiento mutuo entre padre e hijo y que tiene como consecuencia que Dolgorukii cambie su posición ante la vida¹². Este reconocimiento permite la radicación en un sentido objetivo de la vida que posibilita el crecimiento como un gran hombre, fuerte, bueno, es decir, el despliegue del propio yo que se constituye y realiza como fidelidad a un significado. Pero éste —el significado— no se reconoce hasta después, cuando ya puede ser narrado:

Al acabar estas memorias y después de trazar la última línea, he sentido de pronto que me he reeducado yo mismo, precisamente en cuanto al proceso de recuerdos y apreciaciones¹³.

10. *El adolescente*, II, p. 1.534.

11. *El adolescente*, II, p. 1.763.

12. «Ahora había que ver qué alegre y ligero me sentía; tenía padre..., Versílov, y un amigo..., el príncipe Seriocha, y tenía también... pero ese también... dejémoslo. ¡Ay! Todo se me hacía en nombre del amor; magnanimidad, honor, y luego resultaba informe, impertinente, desvergonzado», *El adolescente*, II, p. 1.667.

13. *El adolescente*, II, p. 1.915. «El problema estriba en que cualquiera que sea el carácter y contenido de la subsiguiente historia, ya sea interpretada en la vida privada o pública, ya implique a muchos o pocos actores, su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado (...). La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la

Al entrar en contacto con su familia, para Dolgotukii se desvela en cierto sentido su pasado, ahora puede guardar memoria de su origen; éste, que por otra parte no es totalmente explicable¹⁴, le permite alcanzar la experiencia de la existencia de un fundamento y un lugar para el propio reconocimiento. Aunque éste, el reconocimiento, es algo que viene después. Cuando la conciencia despierta a la pregunta del porqué de los hechos del pasado, bien se refiera a los más primigenios o a los más cercanos, la mayoría de los acontecimientos más significativos para la vida ya han acontecido. Sólo después que la vida ha sido se puede pensar. Sólo después que la vida ha sido se puede tratar de narrar bajo el prisma de una totalidad de sentido. Lo importante rara vez acontece acompañado de un momento de especial clarividencia, es más, nunca se puede vivir en plenitud de lucidez, pues en el inicio de toda vida se esconden esos orígenes inmemoriados —de los que no se conserva memoria— que se engloban dentro de la falta de memoria que afecta a la humanidad en general.

Ya una vez exclamé: «¡Oh, si fuera posible cambiar de pasado y empezar completamente de nuevo!» No habría podido yo lanzar exclamación semejante de no haber experimentado un cambio radical y vuélteme por completo otro hombre¹⁵.

En el adolescente la vuelta a su pasado constituye una regeneración del hombre. Esto presupone cierta estructura narrativa de la vida humana en la que el hombre no sólo es lo que se hace sino que también es aquello que de un modo inconsciente le hace ser. No se trata tanto de una determinación social como de aquello de lo que se guarda memoria: los recuerdos de la niñez, las buenas y las malas experiencias, etc. La huella ontológica que deja la memoria sólo se puede cambiar si hay algo de la misma intensidad que la modifique.

historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y “hace” la historia», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 215.

14. En rigor nadie puede explicar su origen. «Es propio de la esencia de la conciencia no poder recordar su comienzo. Cuando decimos “yo nací tal día”, “yo” no significa algo que comenzara cuando dijimos “yo”, sino la vida humana, a la que nos referimos diciendo “yo”. Es propio de la esencia de la persona humana el fundarse en lo inmemorial», SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. J. L. del Barco, Rialp, Madrid, 1991, p. 177.

15. *El adolescente*, II, p. 1.768.

Es poco combatir una idea hermosa; es menester cambiarla por otra igualmente bella y poderosa; de lo contrario, yo, no queriendo por nada del mundo desprenderme de mi sentimiento, rechazaría en mi corazón las objeciones, aunque fueran vigorosas, dijeran ellos lo que dicesen¹⁶.

Es en la vuelta al origen inabarcable de la propia existencia donde Dolgorukii encuentra algo hermoso y misterioso que le sitúa en una nueva posición en el mundo, pues «la valentía de la aceptación de mí mismo significa la confianza en ese camino»¹⁷. Esta nueva postura le abre un camino todavía inexplorado que ya no se puede contar:

Esa nueva senda que se abre ante mí es esa misma idea, la misma de antes, pero ya en otra forma totalmente distinta, tanto, que reconocerla es imposible. Pero en mis memorias nada de esto puede tener cabida, porque es... ya otra cosa enteramente distinta. La antigua vida se fue del todo, y la nueva está empezando apenas¹⁸.

La búsqueda de un lugar de reconocimiento objetivo se plantea con urgencia entre los jóvenes rusos del XIX obligados a crecer en una sociedad desintegrada, en proceso de cambio, sometida a la pobreza, con escasos recursos morales, envueltos en el debate intelectual de la época acerca del hombre y del sentido del mundo, en medio de diversos acontecimientos bélicos, cuando ya se ha visto a dónde conducía la revolución de 1789, durante el proceso —en Rusia— de abolición de la servidumbre, al inicio de intento de instrucción del pueblo. La crisis general se deja sentir en primera instancia entre ellos, como queda recogido en la carta que su tutor escribe a Dolgorukii¹⁹:

Jóvenes como usted no hay pocos, y sus aptitudes, efectivamente, amenazan con desenvolverse hacia lo peor... o hacia una secreta voluptuosidad o un callado anhelo de desorden. Pero este deseo de licencia —y hasta es lo más frecuente— procede, acaso, de un secreto anhelo de orden y delicadeza... (empleo sus mismas palabras). La juventud es pura ya de por sí, por ser... juventud. Es posible que en esos tan preco-

16. *El adolescente*, II, p. 1.537.

17. GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, ed. cit., p. 34.

18. *El adolescente*, II, p. 1.918.

19. En esta carta se contiene la clave de interpretación de toda la novela.

ces arrebatos de demencia se cifren precisamente ese ansia de orden y esa búsqueda de la verdad, que ¿quién tiene la culpa de que algunos jóvenes de nuestro tiempo vean esa verdad y ese orden en cosas tan necias y ridículas, que ni siquiera comprendes cómo pueden creer en ellas?²⁰.

«Quién tiene la culpa»: ésta es la cuestión principal. Para Dostoyevski la juventud es pura de por sí, y en esta obra trata de mostrar cómo la desintegración de la familia originada por el influjo del pensamiento moderno es la causa de este mal. Donde no hay un subsuelo firme de reconocimiento incondicionado a la persona y al valor que ésta representa no es posible su crecimiento armónico. Así lo pone de manifiesto Versilov a Dolgorukii:

Hay hijos entre nosotros que ya desde la infancia piensan en su familia, ofendidos por la fea manera de conducirse de sus padres y su ambiente (...). Lo malo es que esas criaturas, abandonadas a sus propias fuerzas y ensueños y pasiones, a una prematura y casi vindicativa ansia de belleza, se vuelven precisamente... *vengativos*²¹.

Para Dostoyevski la proliferación de lo que él llama *familia casual* causa estragos en la vida de la sociedad y por tanto del individuo en particular. De alguna manera, al narrar la historia de Arkadii, Dostoyevski busca el efecto catártico de la novela. Así parece deducirse de la carta que escribe su tutor a Dolgorukii:

¿No sería más justo concluir que ya muchedumbre de tales familias rusas, indudablemente linajudas, con impulso invencible, van degenerando en masa en familias *fortuitas* y con ellas se unen en un desorden y caos generales? (...). Usted es... *miembro de una familia casual* por oposición a nuestros aún recientes tipos familiares, que habían tenido una infancia y una adolescencia muy distinta de las suyas (...).

Memorias como las de usted podrían, a mi juicio, servirle de material para una futura obra de arte, para un futuro cuadro de una época desordenada, pero ya pretérita (...), para por ellos adivinar lo que podía esconderse en el alma de los otros adolescentes de aquellos revueltos tiempos..., descubrimiento no del todo insignificante, ya que de adolescentes se componen las generaciones...²².

20. *El adolescente*, II, p. 1.920.

21. *El adolescente*, II, p. 1.850.

22. *El adolescente*, II, p. 1.922.

Para Dostoyevski la familia tiene un papel primordial dentro de la formación de la persona. En primer término, la familia es el lugar donde a la persona se le quiere por sí misma. Así queda reflejado en una conversación que mantiene Sofía con el adolescente:

—Eso es lo que tiene de inmoral el afecto de los parientes, mamá: que es... inmerecido. El amor es necesario merecerlo.

—Pues mientras haces por merecerlo, aquí me tienes a mí, que te quiero por nada²³.

Es en la familia donde el hombre recoge todo el cúmulo de la memoria de un pueblo que le permite habitar el mundo. En esta memoria inconsciente ha de sustentarse todo; en ella se hunden las raíces del ser hasta una profundidad desde la cual ha de obtenerse la savia nutritiva de la existencia. Es desde ahí donde la vida puede percibirse como un todo unitario aunque se tenga experiencia de lo múltiple. Por eso mientras Dolgorukii no logra ponerse en contacto con la raíz primigenia de su ser exclama:

Pero por entonces seguía yo ocupando mi cuarto, ocupándolo, pero sin habitarlo²⁴.

Por el contrario, Makar que carece de lugar fijo de residencia —peregrina de monasterio en monasterio—, habita de un modo más seguro en *la casa del mundo*; así lo descubre Dolgorukii y lo pone de manifiesto cuando el médico en una de sus visitas a Makar, ya enfermo, le tacha de vagabundo:

—Le aseguro a usted —dije yo, encarándome de pronto con el médico— que vagabundos somos más bien usted y yo, y todos cuantos aquí estamos que no este anciano, del que todavía podríamos aprender, porque tiene algo firme en la vida, en tanto que nosotros, cuantos aquí estamos, no tenemos nada firme en la vida²⁵.

Esa firmeza es la que permite el crecimiento y la estabilidad. La familia permite ese conjunto de experiencias que penetran por con-

23. *El adolescente*, II, p. 1.710. «Por la fuerza no se logra el amor», *La patrona*, I, p. 363. Se puede afirmar que en rigor no hay una razón que justifique y obligue a amar a otro, a hacer el bien, a creer en Dios y someterse a su voluntad.

24. *El adolescente*, II, p. 1.667.

25. *El adolescente*, II, p. 1.786.

naturalidad, en las que lo verdadero, lo bello y lo bueno, sintonizan con el corazón del hombre y entran a formar parte de su propio ser en armonía que no es fácil romper. Pero si la experiencia de lo vivido es experiencia de disgregación, de lo feo, de lo que carece de fundamento, armonía y límite, entonces por connaturalidad el hombre se vuelve hacia el mundo de la desconfianza. Por eso dirá Dolgorukii que

de buenos ejemplos vive el hombre²⁶.

26. *El adolescente*, II, p. 1.628.

CAPÍTULO III

LA FAMILIA CASUAL

Cuando hace año y medio Nikolai Alésieyich Nekrásov me invitó a escribir una novela para los *Anales Patrios*, estuve a punto de ponerme a empezar mi *Padres e hijos*; pero me contuve, y gracias a Dios: no estaba aún maduro. Pero escribí *El adolescente...*, ese primer ensayo de mi pensamiento. Pero allí el niño ya había salido de la infancia, ya parecía solamente como hombre inmaturo, ávido de dar, tímido y temerario, su primer paso en la vida. Tomé un alma impecable, pero ya corroída por la terrible posibilidad de la corrupción, llegada por el odio a su insignificancia y *casualidad*, y por esa amplitud en virtud de la cual un alma todavía pura acoge inconscientemente al vicio en su pensamiento, lo acaricia en su corazón y se recrea con él en sus todavía vergonzosos, pero ya osados y tormentosos sueños..., dejado en todo ello a sus propias fuerzas y a su discreción, amén de Dios, naturalmente. Son los abortos de la sociedad, miembros *casuales* de *casuales* familias¹.

La narrativa que Magris incluye dentro del *Gran Estilo* pertenece a épocas ancladas en la tradición, «en cuyo surco se inserta e integra lo nuevo, prevalecía la certeza de la continuidad y estabilidad: la conciencia de que la vida se transforma situaba el acento en el sustantivo, antes que en el verbo; suponía la sustancia de una realidad, de un sujeto en nominativo al que luego se añadía un predicado, con lo cual se le especificaba una actividad, aunque no fuese

1. *Diario de un escritor*, III, p. 875.

sino la actividad principal de transformarse»². Pues bien, ahora Dostoyevski quiere reflejar precisamente lo contrario: la falta de orden que comienza a aflorar en la sociedad rusa del ochocientos, fruto de la entrada de las ideas eurosocialistas entre los intelectuales que hacían una vida separada del pueblo. Esta falta de orden engendra lo que Dostoyevski denominó *familia casual* y que caracteriza del siguiente modo:

Me preguntaréis qué es eso de lo *fortuito* de la familia contemporánea y qué quiero designar con esa frase. Respondo: lo fortuito de la familia rusa contemporánea consiste, a mi juicio, en carecer los padres de hoy día de toda idea general de las relaciones con sus deudos, de una idea común a todos los padres que los una a todos entre sí, en que ellos crean e inculquen a sus hijos infundiéndoles esa fe en la vida³.

La *familia casual* aparece como consecuencia de una determinada situación social: aquella en que se renuncia al vínculo con los propios ancestros. De esta pérdida no sólo se deriva la falta de unidad de un pueblo, que ya no participa de una idea común que lo aglutine, sino que también suscita la carencia de fe en la vida. Son tan graves las consecuencias de esta renuncia que Dostoyevski prefiere que se mantenga un ideal, aun cuando sea falso:

Fijaos bien todavía: esa idea, esa fe podrían hasta ser erróneas, de suerte que los niños mejores se las sacudiesen luego de encima; pero por lo menos, la volverían a aceptar después para sus hijos, porque, a pesar de todo, la existencia de una idea así, que sirve de lazo entre la sociedad y la familia..., es el principio del orden; quiero decir del orden moral, expuesto, sin duda, a cambios, a progresos, a rectificaciones, pero que, sea como fuere..., es el orden⁴.

2. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 85. «Los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua. Se sigue que todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso. Como todos los que de tal estilo han sido», MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, ed. cit., p. 269.

3. *Diario de un escritor*, III, p. 1.291.

4. *Diario de un escritor*, III, p. 1.291. «Se non la religione, almeno ciò che la sostituisce per un istante nell'uomo. Ricordate Diderot, Voltaire, [Rousseau], il loro secolo e la loro fede... Oh, che fede appassionata era quella! Da noi non cre-

No se trata de prescindir de la búsqueda de la verdad aceptando un determinado orden simplemente porque está dado. Dostoyevski es consciente de que el orden moral —en sentido amplio y, por tanto, también en su dimensión social— está expuesto a cambios, progresos, modificaciones, pero éstos sólo son posibles si primero se ha aprendido el sentido del bien y del mal en un orden dado. Dostoyevski quiere combatir la idea, cada vez más extendida en Rusia, debido al influjo del pensamiento europeo, de la necesidad de disolver todo el antiguo orden⁵. Intento que caracteriza del siguiente modo:

Primero, la negación rotunda y terminante de todo lo anterior (pero sólo la negación, sin nada afirmativo) y segundo, conatos de decir algo afirmativo, pero no general ni capaz de servir de vínculo, sino sólo palabras ingeniosas..., conatos enteramente aislados y personales, sin experiencia, sin práctica, hasta sin que sus autores tengan fe cumplida en ellos. Tales conatos suelen tener incluso unos comienzos magníficos, pero que luego no siguen, quedando inconclusos, y a veces de todo punto informes, a modo de falaz permisión de todo lo antaño ilícito, sobre la base del principio de que todo lo viejo es estúpido, llevado a sus más absurdas conclusiones (...) tercero, una manera indolente de tratar el asunto, padres indolentes y perezosos, y egoístas (...)⁶.

Lo que Dostoyevski denuncia no es el intento de conseguir establecer un nuevo orden sino el rechazo imponderado de todo lo establecido en favor de nada mejor. El propósito solitario de experimentar lo nuevo, sin saber a ciencia cierta en qué deba consistir, renunciando de intento a toda experiencia que nos haya legado el pasado. Se llega así a la atomización de la sociedad, compuesta ahora por una pluralidad de individuos que pretenden que con cada uno de ellos comience de nuevo el mundo.

dono in nulla, da noi si è fatta tabula rasa. Foss'anche nell'Orsa Maggiore, voi ridete — volevo dire, purchè almeno in qualche grande idea», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 210.

5. Toda Rusia es consciente de la necesidad de superar una organización social que no se halla a la altura de los nuevos modelos políticos y económicos europeos. La difícil cuestión acerca del *cómo* da lugar a un amplio debate en el que hay fuertes posturas encontradas. Mientras en el foro de los privilegiados se discute no son pocos, especialmente las nuevas generaciones, quienes están preparando los primeros conatos revolucionarios.

6. *Diario de un escritor*, III, p. 1.291.

Semejante orden de cosas engendra, sin duda, la desolación; y la desolación engendra, a su vez, la indolencia, y en los sujetos vehementes..., una indolencia cínica, maligna⁷.

En tal sociedad —en este caso la rusa del ochocientos pero podría muy bien ser la europea del novecientos— no se conserva una idea común, es decir, un patrimonio de ideales y principios indiscutibles —bien sea de naturaleza política, moral o religiosa— que dé cohesión y valor a todo el orden social, de manera que quede así refrendada la necesidad de respetarlos⁸. Es más, la falta de orden, que procede en definitiva de la negación de valores absolutos vinculantes, engendra a la postre tal desolación que conduce a la experiencia de la falta de sentido de la propia vida. Si no se *cree* en algo no se puede infundir *fe* en la vida⁹. Si ningún valor es absoluto no se puede fundamentar un orden moral vinculante. Una sociedad que se aísla de su tradición, del conjunto de valores sólidos y estables que la sostienen, no es una sociedad fuerte, sino que por el contrario con cada nueva generación crece más su debilidad¹⁰:

7. *Diario de un escritor*, III, p. 1.291. De este tipo de indolencia cínica y maligna participan múltiples personajes de la narrativa de Dostoyevski y se expone con mayor atención en *Memorias del subsuelo* y los diferentes personajes de *Demónios*.

8. Un ejemplo típico del modo de razonar en esta sociedad sería el siguiente: «Ahí va un ejemplo actual: pensadores y filántropos preocupan de la solución de un problema, supongamos que el femenino. Trátase de la posición social de la mujer, de su igualdad de derecho con respecto al hombre, de su dependencia con relación a éste, etc. Pues ellos lo entienden irremisiblemente en el sentido de que, desde este punto y hora, queda abolido el matrimonio... Lo principal para ellos es que sea desde ahora mismo. Figúrense, además, que desde este mismo instante toda mujer no sólo podrá serle infiel a su marido, sino que hasta debe sárselo, y que en eso precisamente cifran todo el valor moral y todo el sentido de la idea», *Diario de un escritor*, III, p. 620.

9. Esta es la razón por la que para Dostoyevski urge encontrar un nuevo orden; así lo pone de manifiesto cuando se refiere a la nobleza rusa: «Que fuese bueno ese honor y justo ese deber... es otra cuestión: pero lo más principal para mí es precisamente el acabamiento de la forma y un orden, sea el que fuere, y no impuesto, sino hallado, finalmente, por nosotros mismos. ¡Dios, pero si a nosotros lo que más falta nos hace es, finalmente, orden sea el que fuere! En esto se cifran la esperanza y, por así decirlo, el colirio de los ojos; algo, por lo menos estructurado, y no esta eterna cantera (...), no discusiones y reyertas de las que en doscientos años no ha salido nada», *El adolescente*, II, p. 1.920.

10. Recuérdese la famosa afirmación de Iván que constituye gran parte de la problemática tratada en *Los hermanos Karamazov*: «si Dios no existe todo está

Hay niños que desde pequeños, por falta de decencia de sus padres y su ambiente, siéntense heridos, y lo más principal aún es que desde su infancia sienten el imperio del desorden y el azar en los cimientos de su vida y echan de menos la existencia de formas y tradiciones familiares sólidas¹¹.

Cuando no hay un sustrato sólido en el que se pueda crecer, el individuo se tambalea. Pues como señala Magris, «si la radicación en un sentido objetivo de la vida permite ser “un hombre grande, fuerte y bueno” (...) en cambio el individuo moderno, abocado únicamente a poder construirse el sentido de la vida, experimenta de forma bien distinta la formación de su personalidad. También ella será resultado de una fuerza organizadora, una prestación atlética de la inteligencia, no la consecuencia de la fidelidad a un significado»¹². La violenta perturbación social y económica que, al final del siglo XIX, trastoca la ordenación de la sociedad europea y pone en crisis todo fundamento, también se deja sentir en la difícil situación de Rusia. «Michael Bachtin, por ejemplo, ha relacionado la negación del principio de identidad llevada a cabo por la novela de Dos-

permitido». Así Smerdiakov dirá a Iván: «por estar todo permitido. Usted fue, en verdad, quien me enseñó eso, porque en aquél tiempo me decía muchas cosas por ese estilo, porque no existiendo ningún Dios infinito, tampoco existía la bondad, ni maldita falta que hacía», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 489. Y en otro lugar: «Pues entonces era usted muy valiente; todo está permitido, decía, mientras que ahora, ¡hay que ver qué miedo tiene!», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 484. Concretamente Iván dirá a Zósima, «no hay buenas acciones si no hay inmortalidad», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 72.

Esta misma pregunta se la plantea Dolgorukii: «—“¿Por qué había de ser irremisiblemente noble?” (...). Porque ustedes niegan a Dios, niegan la pobreza; y siendo así, ¿qué fuerza sorda, ciega, estúpida, podría obligarme a mí a actuar así, cuando proceder de otra suerte me sería más provechoso? Ustedes dicen: “La relación razonable con la sociedad es también mi ventaja”. Pero ¡si yo encuentro absurdos todos esos razonamientos, todos esos cuarteles y falanges! ¡Que el diablo se los lleve, y hasta ese porvenir, cuando yo he de vivir una sola vez en el mundo! (...) ¿Que me importa a mí lo que de aquí a mil años le ocurra a esa Humanidad, si para mí, según ustedes dogmatizan..., no habrá amor, ni vida futura, ni reconocimiento de mi heroísmo? No, si es así: yo quiero de la manera más descortés vivir para mí solo, aunque todos los demás se hundan (...), siempre estoy dispuesto a convivir con los demás», *El adolescente*, II, p. 1.565.

11. *Paralipómena de El adolescente. Variantes de la confesión de Versílov*, (capítulos VII y VIII de la tercera parte), III, p. 1.596. Cfr. *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.503.

12. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 16.

tojevski con la agitación coetánea de la sociedad rusa, provocada por una impetuosa expansión capitalista que destruye las barreras seculares entre los diversos mundos sociales existentes en Rusia, disolviendo su aislamiento orgánico y compacto y mezclándolos en una febril y tumultuosa incertidumbre»¹³.

Todo período de transición y cambio en las sociedades engendra indolencia y apatía, porque son contados los que en tiempos semejantes pueden ver claro el futuro y no extraviarse (...). Y he aquí que esos indolentes, en siendo ricos, cumplen con todo *como es debido*: llevan a sus hijos bien vestidos, les dan bien de comer, les ponen institutriz y luego profesores, y hasta, si a mano viene, les dan carrera universitaria...; pero, a pesar de todo, no puede decirse que haya habido ni padre ni familia, y los jóvenes entran en la vida solos, sin que su corazón haya vivido ni se haya ligado a nada pretérito, a la familia, a la infancia¹⁴.

Después de visitar una colonia de menores delincuentes, Dostoyevski publica en el *Diario* un artículo en que trata de la situación de estos chicos y el modo de ayudarles. Descubre en ellos a unos «niños *ofendidos*»¹⁵, porque en gran medida su situación se debe a que habiendo sido arrojados al mundo se les ha dejado desvalidos; desconocen su origen y por ello les ha sido imposible habitar la vida desde un sustrato de continuidad:

Los hay que no saben nada de sí mismos ni de su posición social. Anduvieron vagando inconscientemente, y lo único que saben de este mundo y lo único en que piensan es... en la libertad, en la libertad de vagabundear, de morirse de frío y de hambre, pero vagabundeando¹⁶.

Estos chicos, que no dependen de nadie, que no se sienten vinculados a nada porque nada se les ha entregado, ansían *libertad*; pero ¿qué tipo de libertad ansían si, precisamente, no se sienten vinculados? Por el contrario,

13. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 32.

14. *Diario de un escritor*, III, p. 1.291.

15. *Diario de un escritor*, III, p. 883.

16. *Diario de un escritor*, III, p. 885. «El vagabundeo es un hábito morboso y, hasta cierto punto, una costumbre nacional en Rusia; una de las cosas que nos distinguen de Europa..., una costumbre que acaba por convertirse en una pasión morbosa y que no pocas veces arranca de la infancia misma», *Diario de un escritor*, III, p. 1.148.

no hay familia de un muchik, por pobre que sea, donde no le enseñen a un niño cómo hay que conducirse y donde el niño más pequeño no lo sepa. ¿Con qué gente se criaron, pues, esos chicos, tan bestialmente insensibles?¹⁷.

La vida de estos chicos demuestra que

hay gente tan siniestra y terrible que ha perdido incluso todo vestigio de humanidad y ciudadanía (...). Si esas almas infantiles han presenciado cuadros espantosos y se han acostumbrado a las impresiones más fuertes, que no se les borrarán ya en la vida y con las que soñarán en pesadillas espeluznantes... A propósito: con esas tremendas impresiones tendrán que luchar ahora los directores y maestros de esos niños, con el fin de borrarlos e infundirles otras nuevas: empresa magna¹⁸.

Y es que, en el fondo, habitar es la máxima libertad. Pues «el caminante sin patria ni religión vaga precario y agresivo, como quien ha venido para destruir las tablas de la ley, pero está destinado a ser vencido por esa ley y por tanto condenado a una fuga impávida»¹⁹. Pues es la ligazón a un origen, en el que ha sido posible la experiencia de lo permanente, estable e incondicional, de aquello que tiene sentido y valor, lo que hace habitable el mundo. Esta experiencia de sentido y orden es la que posibilita entrar confiadamente en él. Y el lugar donde primero se alcanza es en la familia. Aquí es donde se moldea el alma al hilo de las primeras experiencias.

Esas criaturitas sólo se identifican con nuestra alma y se hacen carne y sangre nuestras cuando nosotros, que las engendramos, velamos de cerca sobre su infancia, sin alejarlas de nuestro lado, desde que por primera vez sonríen sus boquitas, y así seguiremosles formándoles el alma diariamente, cada hora, en todo el transcurso de nuestra vida. Esa es la familia, eso es lo sagrado. Porque también la familia hay que formarla, pues no se da hecha, y ningún deber se nos da tampoco ya hecho, sino que se han de derivar unos de otros. Sólo entonces son fuertes, sólo entonces son sagrados. Fórmase la familia merced al incansable laborar del amor²⁰.

17. *Diario de un escritor*, III, p. 884.

18. *Diario de un escritor*, III, p. 885.

19. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 170.

20. *Diario de un escritor*, III, p. 925.

En la familia, de modo inconsciente y a través del vivir cotidiano, la persona aprende un modo de estar en el mundo. De ella recibe todo el acervo de significados que le van a permitir dirigir su vida. Es en la familia donde se alcanza el reconocimiento de la especial dignidad humana y el sentido de lo incondicional. Así queda recogido en el *Diario*, cuando Dostoyevski redacta la justificación de una sentencia ficticia a unos padres que han sido absueltos a pesar de haber maltratado a sus hijos:

Pudo darse el caso de que le perdieron el amor al hogar, y también a sus padres, pues no tenía más remedio que parecerles sino que vosotros no estimabais en modo alguno su afecto ni su dignidad humana, y diz que el niño, hasta el más pequeñín, tiene también su germen de dignidad humana²¹.

En la familia, de modo natural, se penetra el individuo de las riquezas y experiencias que le son más valiosas y necesarias para la vida. Por eso, para Dostoyevski:

Tener hijos y criarlos fue, es y será lo más trascendental y serio del mundo. ¿Dice usted que no todo el mundo se da traza para ello? Pues es cierto, no se la da; la mujer europea contemporánea ya ha cesado de traer hijos al mundo. Cuanto a la rusa, callemos por el momento²².

Y por esta razón, la paternidad no se puede dejar a la improvisación:

El amor es un maestro; pero es preciso saber encontrarlo, pues es difícil descubrirlo; véndese caro, al precio de largo trabajo y largo tiempo, porque no se ha de amar casualmente un instante, sino siempre. Transitoriamente, cualquiera puede amar, y hasta los malos aman²³.

La familia, en cuanto lugar por medio del cual el hombre toma posición en el mundo, tiene valor sagrado²⁴. Por eso Dostoyevski se

21. *Diario de un escritor*, III, p. 1.300.

22. *Diario de un escritor*, III, p. 1.049.

23. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 259.

24. Dostoyevski afirma repetidas veces el carácter sagrado de la familia. En el juicio de Mitia se recuerda al jurado: «No olvidéis que sois los defensores de nuestro Derecho, los defensores de nuestra santa Rusia, de sus cimientos, de su familia, de todo lo que ella tiene de sagrado», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 558. Cfr. *El adolescente*, II, p. 1.532 y *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 270-272.

lamenta con frecuencia de que la situación social de Rusia conduzca a la desintegración de la familia y enarbola la bandera de su defensa con la pluma, que es el mejor de sus instrumentos²⁵. A propósito de los malos tratos a los que con frecuencia se veían sometidos los niños rusos dirá:

Soy un idealista incorregible; busco las cosas santas, las amo, mi corazón las ansía, pues soy de tal conformidad que no puedo prescindir

Aun cuando Dostoyevski afirma el carácter sagrado de la familia, piensa que ésta ha de ser superada. Así lo afirma cuando habla de la vida futura: «Conosciamo una sola definizione della natura avvenire del futuro essere, che a malapena potrà aspirare a chiamarsi uomo (quindi, non siamo neppure in grado di concepire che cosa saremo) (...). "Non prenderanno moglie nè marito, ma vivranno come angeli di Dio" (...). Per l'uomo e per la donna il matrimonio è in certo modo il massimo rifiuto dell'umanesimo, il completo isolamento della coppia da tutti (resta poco per gli altri). La famiglia è una legge di natura, ma tuttavia è per l'uomo una condizione anormale, profondamente egoistica. La famiglia è quanto di più sacro l'uomo ha sulla terra, perchè, obbedendo così alla legge naturale, l'uomo raggiunge la meta attraverso lo sviluppo (cioè il succedersi delle generazioni). Ma contemporaneamente l'uomo, pure per legge di natura, in nome dell'ideale definitivo della propria meta, deve incessantemente rinnegarla. (Duplicità)», *Dostoyevskij inedito*, ed. cit., p. 93-94.

25. Son muchos los lugares en que Dostoyevski desarrolla cómo el ambiente familiar llega a configurar destino, es decir, cómo la persona se sitúa de un modo determinado ante la vida movida por las experiencias que tuvo en su niñez. En *Los hermanos Karamazov*, se muestra cómo cada uno de los hermanos, formados en ambientes diversos, alcanza una postura totalmente diferente ante la vida. El defensor de Dimitrii afirma: «Es violento, fogoso y díscolo, y por eso ahora lo estamos juzgando; pero ¿quién es culpable de su destino, de que, poseyendo esas buenas inclinaciones, ese corazón naturalmente bueno, recibiese educación tan pésima? ¿Le enseñó alguien a ser juicioso, le impuso alguien en las ciencias, le tuvo alguien, aunque sólo fuese un poco de cariño en su infancia?», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 573. Si Dimitrii no ha sido educado, la posición de Iván está profundamente marcada por su formación intelectual, así como la de Alíóscha por el influjo de la espiritualidad aprendida en compañía del stárets Zósima; asimismo la personalidad de Smerdiakov está fuertemente marcada por el peso que le produce la conciencia de que su nacimiento fuese causa de la muerte de su madre. Desde este punto de vista se puede afirmar que el hombre vive en el mundo de buenas o de malas experiencias. En la narrativa de Dostoyevski sólo aquellos personajes que viven de buenas experiencias son capaces de contemplar el mundo confiadamente. «Di buon esempio vive l'uomo», *Dostoyevskij inedito*, ed. cit., p. 165. Cfr. *Nietochka Nezvanova*, I, p. 536, 540 y 572. Desde un punto de vista sistemático son muchos los artículos que se recogen en el *Diario de un escritor* en los que Dostoyevski trata con detalle los problemas de la familia rusa, la educación, los malos tratos a niños y mujeres, etc.

dir de ellas; pero, a pesar de todo, querría cosas santas, un poquito más santas, porque de no ser así... no vale la pena reverenciarlas²⁶.

En última instancia, esta reverencia se debe a que, para Dostoyevski, la santidad de la familia está vinculada al orden de la fe:

Amamos nuestras cosas sagradas, pero a condición de que lo sean. No las apreciamos por el solo hecho de que sean los puntales del *ordre*. Estimamos estas cosas no por su utilidad, sino por nuestra fe. No tardamos en abandonar esas cosas sagradas en las cuales dejamos de creer, cual los antiguos sacerdotes repudiaban, en las postrimerías del paganismo, aquellos ídolos en cuya divinidad ya no creían. Ninguna cosa sagrada tiene que temer del libre examen, pero por ser precisamente fuerte. Amamos la santidad de la familia cuando efectivamente es santa, y no simplemente porque el Estado se apoye en ella. Y nuestra fe en la familia fuerte no padece porque de cuando en cuando hayamos de extirpar la cizaña, ni nos asusta que alguna vez se denuncie el abuso de la patria potestad. No vamos a defender ese poder *quand même*. La santidad de la familia es realmente tan fuerte que no se resiente por eso, sino que crece en santidad. Pero todo tiene sus límites y su medida²⁷.

Por tanto, la santidad de la familia no se fundamenta en su utilidad; es decir, la familia no es sagrada porque fundamente un orden de cosas sino que, porque es sagrada, tiene capacidad de fundamentar el orden. Y por esto, no se resquebraja ante sus eventuales deficiencias²⁸.

26. *Diario de un escritor*, III, p. 928.

27. *Diario de un escritor*, III, p. 927.

28. Cfr. *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 279.

CAPÍTULO IV

CONTAR HISTORIAS

La ligazón al origen, que posibilita habitar el mundo, se conserva como memoria que se guarda de la propia vida y en especial de la niñez. En este sentido es de grandísima importancia el concepto de memoria en la narrativa dostoyevskiana. Así lo pone de manifiesto Zósima cuando narra los hechos de su juventud que marcarían el desarrollo de toda su vida:

De la casa paterna he conservado solamente unpreciadísimo recuerdo, pues no hay recuerdo máspreciado para el hombre que el de su infancia en la casa paterna, y así es casi siempre, aun en las familias que no están muy unidas por el amor. Pero aun de la peor familia pueden guardarse recuerdospreciadísimos con sólo que tu alma sea capaz de buscar lopreciado¹.

1. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 237. El término «memoria» debe entenderse en sentido cualitativo: «guardar memoria de». No «se concibe adecuadamente la esencia de la memoria cuando se la considera meramente como una disposición o capacidad general. Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación. El que emplea su memoria como una mera habilidad (...) sigue sin tener aquello que le es más propio. La memoria tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras», GADAMER, H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 44-45.

Es en la casa paterna donde se aprende a habitar el mundo. Los recuerdos que de ella conservamos son los que nos acompañan toda la vida como constante punto de referencia.

Tales recuerdos pueden conservarse (como nadie ignora) hasta una edad más temprana, hasta desde los dos años, pero siguen surgiendo toda la vida, cual trazos luminosos, sobre un fondo de tiniebla, como un piquito salvado de un enorme lienzo que se ensombreció y se borró todo él, menos ese trocito².

La memoria como configuradora de la vida humana tiene un valor extraordinario. Lo importante no es sólo lo que se recuerda sino el valor significativo que encierran los hechos más intrascendentes; pues, a partir de ellos, se puede descubrir la fidelidad a un significado o su ausencia. Por eso de los recuerdos de la niñez se adquieren las valoraciones —falsas o cabales— desde las que se mira el mundo:

Es curioso observar cómo, sin sentir, adquieren los niños las más falsas nociones, y cómo a veces, con ser incapaces de enlazar dos ideas, comprenden admirablemente las más profundas cosas de la vida. Un sabio alemán ha dicho que todo niño, a los tres años, ha encontrado ya las tres ideas y conceptos que han de acompañarle hasta el sepulcro³.

De ahí que Dostoyevski confíe mucho más en las experiencias que arrancan de la propia familia que en las que se conservan de la escuela⁴:

Dos o tres ideas, dos o tres impresiones hondamente sentidas en la infancia, con esfuerzo especial (y hasta con dolor, si queréis), iniciarán

2. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 32.

3. *Diario de un escritor*, III, p. 876.

4. Es diferente precisar teóricamente en qué consistan el bien y el mal que tener experiencia de lo bueno y de lo malo; es distinto definir la virtud y el vicio, así como argumentar acerca de la conveniencia del primero y la inconveniencia del segundo, que tener experiencia de una vida virtuosa o viciosa; media un abismo entre la capacidad de discutir acerca del sentido del dolor y la experiencia de haber podido encajar un dolor fuerte; no es lo mismo argumentar a favor o en contra de la existencia de Dios que haber experimentado su cercanía providente o su lejanía inalcanzable. Cuando el bien y la virtud se vuelven arduos; cuando el dolor no quiere ser consolado; cuando Dios parece ausente, las argumentaciones teóricas resultan insuficientes.

al niño más profundamente en la vida que la escuela más amena, que suele no dar ningún fruto, ni bueno ni malo, y hasta infundir una maldad que no es maldad y una bondad que no lo es⁵.

Dostoyevski experimentó en su propia vida el influjo de los recuerdos de la niñez. Viajando hacia San Petersburgo presencié una escena triste y salvaje que le causó fuerte impresión: «un correo militar, después de descansar un poco en una estación de postas, monta en su *troika*, y sin decir palabra, sosegada, imperturbablemente, empieza a golpear con todas sus fuerzas al cochero, asestándole terribles puñetazos en la nuca. El cochero desconcertado, azota como un loco a los caballos, que se lanzan al galope aterrorizados. Toda la vida recordé Dostoyevski aquel episodio como ejemplo de crueldad absurda y de sufrimiento causado a un ser inocente. A ese recuerdo se remonta la impresionante descripción del sueño de Raskólnikov

5. *Diario de un escritor*, III, p. 876. Dostoyevski es consciente de la gran complejidad del ser humano: «No olvidemos que causas verdaderas de los actos humanos suelen ser más infinitamente complejas y varias de lo que nosotros nos imaginamos luego, y rara vez presentan un contorno definido», *El idiota*, II, p. 861. El pasado queda grabado en la persona de tal manera que es imposible romper con él; refiriéndose a Dimitrii el narrador dirá: «Y, sin embargo, con el pasado, con todo lo que dejaba tras de sí y lo atormentaba, era imposible romper; así lo comprendía hasta la tortura, y ese pensamiento ponfale en desespero el alma», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 327. Esto lo ha visto muy bien Dostoyevski. Sus personajes no sufren rápidas transformaciones, es decir, en ellos se refleja cómo la persona humana desarrolla su vida en una cierta continuidad, de modo que su futuro siempre viene preparado por el pasado. Ni la virtud ni el vicio se pueden improvisar, no son fruto de la decisión de cada instante particular, sino que constituyen dos modos de vivir la vida humana en el mundo. La persona no comienza de cero su vida en cada instante y, por esto, cuando se distancia de su lugar de origen lo hace gradualmente. Dostoyevski no se atrevió a narrar la psicología del cambio en ninguna de sus posibles direcciones, aunque le hubiera gustado hacerlo. En el epílogo de *Crimen y castigo* afirma que el comienzo de una nueva vida requeriría otra historia para ser narrado; Dolgorukii afirmará lo mismo al terminar de escribir sus memorias en *El adolescente*. La imposibilidad de romper con el propio pasado y el hecho de que Dostoyevski no narrase un proceso de cambio no significan en su narrativa la imposibilidad de mudar el sentido de la propia vida, como se deduce de las transformaciones que anuncia. Hay que tener en cuenta que la fe cristiana supone la negación del sentido de la tragedia griega; «resulta tan cuestionable la idea de una tragedia cristiana, ya que a la luz de la historia de la salvación divina las magnitudes de gracia y desgracia que constituyen el acontecer trágico no son ya determinantes del destino humano», GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 178.

sobre el caballejo que muere a golpes de su dueño enfurecido. En el cuaderno de notas preparatorias para la novela *Crimen y castigo*, se lee: “mi primera ofensa personal, caballo, correo militar”»⁶. La ex-

6. VIDAL, A., *Dostoyevski. El hombre y el artista*, Círculo de lectores, Barcelona, 1990, p. 21; cfr. KJETSAA, G., *Dostoyevski. La vida de un escritor*, ed. cit., p. 30. Este espectáculo tan cruel fue uno de los que le llevó más tarde a plantearse con radicalidad el sentido del sufrimiento de los inocentes, pregunta que está presente a lo largo de toda la narrativa dostoyevskiana y que explícitamente es formulada por Iván Karamazov cuestionando de este modo la existencia de Dios: «¿Comprendes tú eso, de que a una criatura así, que todavía no sabe lo que le hacen, se golpee a sí misma, encerrada en lugar indecente, en la oscuridad y muerte-cita de frío, con sus puñitos, el desgarrado pecho y llore lágrimas de sangre, inocentes, mansas, implorando a Dios para que acuda en su auxilio...; comprendes tú este absurdo, amigo y hermano mío, novicio mío de Dios humilde; para qué hace falta ese absurdo y para qué se le crea? Sin eso —dicen— no podría vivir el hombre en la Tierra, pues no sabría distinguir entre el bien y el mal. ¿Para qué distinguir entre esos endiablados bien y mal, cuando tanto cuesta?... Porque toda la ciencia del mundo no vale lo que las lágrimas de esa pobre niña implorando a Dios. No hablo del dolor de las personas mayores; éstas han comido de la manzana, y el diablo se las lleve, y ojalá cargara con todas ellas», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 201. En el fondo, la cuestión es: si existe el Dios cristiano —personal, bueno, poderoso, misericordioso y todo ello en grado infinito— ¿qué significa la existencia del mal en el mundo? O, lo que es más difícil de explicar, si Dios ama a los hombres con infinito amor, ¿cómo puede permanecer perfectamente feliz contemplando el sufrimiento de seres inocentes? ¿Acaso queda el sufrimiento inocente explicado por la existencia del pecado de origen que nosotros no cometimos?

Dostoyevski fue plenamente consciente de los problemas que se plantean al credo cristiano y de las razones que pueden mover al ateísmo: «*El gran inquisidor* y el capítulo de los niños. Respecto a ambos capítulos, podían ustedes haberme juzgado despectivamente desde el punto de vista científico acaso, pero no desde el filosófico, con todo y no ser la filosofía mi especialidad. Ni en Europa hay ni ha habido nunca una expresión ateística de semejante fuerza. Luego creo en Cristo y proclamo mi fe, no como un niño, pues mi *hosanna* ha pasado por el purgatorio de la duda, como en mi última novela dice de sí mismo el diablo», *Pensamientos anotados*, III, p. 1.627. Se está refiriendo Dostoyevski a las conversaciones que Iván mantiene con el diablo en que repetidas veces éste afirma que es necesario que todo *hosanna* pase por el crisol de la duda. Es como si la fe sólo pudiese estar viva porque es posible la duda. «Aunque por cierta predestinación contemporánea, que a veces no puedo quitarme de encima, mi cometido sea el de negar, soy sinceramente bueno y de todo punto incapaz de negación. “No; vete a negar; sin negación no hay crítica”. Y ¿qué periódico es aquél que no tiene su sección de crítica? Sin crítica no habría más que *hosanna*; es menester que este *hosanna* pase por el crisol de la duda», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 497. «No he sido el creador y no soy tampoco el responsable. Bueno; me eligieron por cabrón expiatorio, me obligaron a escribir en la sección de crítica, y hubo vida. Nosotros comprendemos

perencia personal acerca del influjo que estos episodios pueden llegar a tener llevó a Dostoyevski a prestar una gran consideración a la acción humana individual como fuerza de alcance insospechado. Por eso aconseja Zósima:

Cada día y cada hora, a cada minuto, examínate y mírate bien, para que tu imagen sea decente. He aquí que pasaste por delante de un niño; pasaste airado, con feas palabras, con alma iracunda, no te fijaste quizá en el pequeño, pero éste si te vio, y tu imagen, acaso odiosa y repelente, quedóse grabada en su indefenso corazoncito. Tú no llegaste a enterarte, pero con aquello puede que arrojases en él una mala semilla, la cual podrá medrar luego, y todo por no haberte comportado tú bien en presencia de los niños, por no haber llevado en tu alma un amor atento, diligente⁷.

esa farsa; yo, por ejemplo, franca y sencillamente, ansío la nada. “No; vive —dicen—, puesto que sin ti nada existiría. Si todo en la Tierra fuera razonable, no ocurriría nada. Sin ti no habría sucesos, y es menester que haya sucesos», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 497. La no evidencia, la duda son las que permiten la vida.

7. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 259. El discurso de Zósima está apuntando hacia un tema teológico de mayor envergadura: a la solidaridad humana tal y como es entendida a la luz de la Revelación; la solidaridad en el mal, principiada con el pecado de origen, de la que todo hombre se hace partícipe por generación, y la solidaridad en el bien que tiene su máxima expresión en el dogma de la comunión de los santos. Al mismo tiempo se apunta a la profunda solidaridad existente entre el mundo y el hombre, de modo que el mundo queda transido de pecado con la caída de Adán. Por eso dirá Zósima: «das un golpe aquí, y en el otro extremo del mundo repercute. Será necio eso de pedirles perdón a los pajarillos, lo mismo que los niños y que cuantos animales te rodean, se sentirían más felices si fueras tú más mirado de lo que eres ahora, aunque sólo una pizca», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 260.

«El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe.

Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace “culpable” de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa. Todo esto es razón suficiente para alejarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad,

No está hablando aquí Zósima del mero *dar buen ejemplo*, sino que está refiriéndose a algo mucho más profundo. Se trata de transmitir a través de la propia vida el modo en que uno entiende el mundo. Ippolit⁸ argumenta en el mismo sentido:

Al lanzar tu semilla, al lanzar tu caridad, tu buena acción, sea en la forma que fuere, das parte de tu persona y cargas con parte de la otra; fíjate un poco más y recogerás, como recompensa, los más inesperados descubrimientos. Infaliblemente, empezarás a considerar tu acción como una ciencia, la cual absorbe toda tu vida y puede llenar la vida entera. De otra parte todos los pensamientos, todas las semillas por ti lanzadas y olvidadas ya acaso, fructifican y medran; el que de ti recibió a otro da. ¿Y qué sabes tú la parte que podrás tener en la resolución futura de los destinos de la Humanidad? Sí; este conocimiento y la vida entera a este trabajo consagrada te conducirán finalmente, al extremo de que te encuentres en condiciones de lanzar una semilla poderosa, de legar al mundo como herencia una idea potente, y entonces...⁹.

La condición humana es tal que los propios actos siempre dicen «el quien» de la persona y esto supone por tanto que, de alguna manera, la persona humana se da en ellos. Esta condición significativa de los propios actos supone cierta responsabilidad respecto de aquello que en ellos se da a los demás¹⁰. En definitiva las acciones humanas son manifestación de la propia posición en el mundo. Por eso, aun cuando no sea intencionadamente, la propia vida siempre va cargada de un mensaje o significado que se transparenta de continuo y cuyo influjo es desconocido hasta el punto de que acciones que para nosotros fueron irrelevantes para otros aparecen cargadas de significado y llenas de sentido.

Conservar un buen recuerdo, es decir, haber tenido experiencia de algo bello, puede ser la palanca que permita reconducir el curso

que, al producir la trama de las relaciones humanas, parece enmarañar el producto en tal medida que el individuo más semeja la víctima y el paciente que el autor y agente de lo que ha hecho», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 253.

8. Muchacho tísico que sintiéndose condenado a muerte decide suicidarse.

9. *El idiota*, II, p. 805.

10. «A mí me gustan la mar esos hombrecitos pequeñines que se figuran en serio que con su microscópica actuación y su perseverancia pueden contribuir al bien general, sin aguardar recompensa ni honras», *Diario de un escritor*, III, p. 890. El valor antropológico que Dostoyevski confiere a la acción individual es enorme, tanto para sus personajes revolucionarios como para los cristianos, aunque de manera diferente.

de la propia vida. Por eso Alfoscha cuando va con los niños al entierro de Iliuscha les hace caer en la cuenta de que de eso deben aprender:

Habéis de saber que nada hay más elevado, fuerte y sano, ni más provechoso para el ulterior curso de la vida, que algún buen recuerdo, y especialmente los que arrancan de la infancia, de la casa paterna. Os hablan mucho de vuestra educación, pero un recuerdo así de bello, así de santo, conservado desde la infancia, puede que sea la educación mejor. Quien atesora muchos recuerdos de esa índole es hombre salvado para toda su vida. Y aunque sólo nos quede en nuestro corazón un buen recuerdo de esos, puede valernos un día para nuestra salvación¹¹.

Vivir de un buen recuerdo es vivir de buenas experiencias, es haber experimentado cierto orden de cosas cuyo valor indiscutible es guardado en lo más íntimo, como lugar donde buscar respuesta a los acontecimientos de la vida futura. Por esta razón afirma Alfoscha:

El más duro y burlón de nosotros, si es que llegamos a serlo, no se atreverá, a pesar de todo, a reírse en sus adentros de haber sido bueno e ingenuo en el presente instante. Es más: puede que este solo recuerdo le libre de gran mal y recapacite y diga: «Sí, entonces era yo bueno, animoso y honrado». No importa que se ría para sus adentros, que el hombre suele reírse de todo lo bueno y noble; pero eso sólo lo hace por aturdimiento¹².

Quien ha experimentado, en sí o en otros, la belleza de una acción noble —tiene experiencia de lo bueno y de lo bello—, puede

11. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 595. Cfr. *Diario de un escritor*, III, p. 1.285.

12. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 595. «Con aquella criatura salvaje, exasperada, era preciso emplear la bondad. Parecía como si nunca en su vida hubiese tropezado con personas buenas», *Humillados y ofendidos*, I, p. 1.022. Nelly no puede perdonar porque su madre no perdonó: «Porque al morir mi madre, y cuando aún podía hablar, lo último que dijo fue: ¡Maldito sea! Así que yo también lo maldigo, y lo maldigo, no por mí, sino por mi *mámascha*», *Humillados y ofendidos*, I, p. 1.159. «Ya dije que en el transcurso de algunos años no tuve ocasión de advertir en estos hombres un pequeño indicio de arrepentimiento ni la menor pesadumbre de alma, y que la mayoría de ellos tenían en su interior por perfectamente inocentes. Ese es el hecho. Sin duda que la vanidad, los malos ejemplos, los pocos años, la falsa vergüenza, son las principales razones que tal hecho explican», *Memorias de la casa muerta*, I, p. 1.172.

conservar algún recuerdo valioso que haciéndose presente en el momento preciso actúe absolutoriamente:

Pero ¿qué es lo que usted quiere? ¿Qué recuerdos son los que ellos debieran sacar de la infancia para que limpiasen de fango a sus familias y miraran a sus padres con ojos *absolutorios*, como usted dice? (...). Sólo una fe de esas grandes es capaz de engendrar algo *sublime* en los recuerdos de los niños..., y eso a pesar de todo lo triste que pueda ser el escenario de su infancia, pese a la miseria y a todo el fango moral que haya rodeado su cuna (...), sin un viático de algo positivo y bello no puede el hombre salir de la infancia para afrontar la vida, sin ese viático no puede una generación abrirse en la vida paso¹³.

En definitiva, es la experiencia de la propia bondad o de la bondad ajena la que puede regenerar al hombre y mostrarse como punto de luz cuando todo parece oscuro. Para aquel que vive de buenas experiencias es posible encontrar sentido a hacer el bien generosamente. Por el contrario, para quien vive de malas experiencias es imposible encontrar sentido a una actuación desinteresada: ¿por qué estaría yo obligado a hacer el bien a nadie?

Es la capacidad receptiva de los niños la que hace que las experiencias de las que se ven rodeados sean especialmente importantes:

13. *Diario de un escritor*, III, p. 1.292. «La mayoría, la espantosa mayoría de los padres de familia son pobres, y por culpa de su indolencia vense luego sus hijos expuestos en alto grado a la casualidad. La miseria, los apuros de sus padres dejan grabados en el corazón, desde la infancia, unos cuadros siniestros, recuerdos a veces de la condición más ponzoñosa. Los hijos recuerdan, hasta caerse de viejos, la pusilanimidad de sus padres, las reyertas en la familia, las inculpaciones, amargos reproches y hasta maldiciones que le lanzaban por ser bocas inútiles, y, lo que es peor todavía, suelen recordar también la vileza de sus padres, sus ruines manejos por granjearse una posición y dinero, sus enredos repugnantes y su rampante servilismo. Y mucho tiempo después, durante su vida, toda su vida acaso, nuestro hombre propende ciegamente a inculpar a esas personas que le rodearon en su infancia, sin guardar ningún recuerdo de ella con que suavizar toda esa basura de sus evocaciones, y mirar justa, real y, por ende, absolutoriamente a esas personas junto a las cuales tan tristes transcurrieron sus primeros años. Y eso todavía los mejores de esos niños; que la mayor parte de ellos, no sólo llevan consigo toda su vida esa basura de recuerdos, sino que hasta buscan ese fango adrede y se llenan con él los bolsillos, para lanzarlo a su vez luego, y ya no rechinando los dientes de dolor como sus padres, sino con la mayor frescura: "Pero ¡si todos andan por el fango! ¡Con los ideales sólo deliran los chiflados! ¡Es mejor encenegarse!" (...).», *Diario de un escritor*, III, p. 1.292.

Al niño se le puede decir todo..., todo; a mí siempre me chocó la idea de lo mal que conoce la gente a los chicos, e incluso sus mismos padres. A los niños no se les debe ocultar nada so pretexto de que son pequeños y es pronto para que sepan ciertas cosas. ¡Qué idea tan mezquina y desdichada! ¡Y qué bien se dan cuenta los niños de que sus padres los tienen por harto pequeños e incapaces de comprender nada, siendo así que lo comprenden todo! La mayor parte de la gente ignora que el niño, incluso en los asuntos más arduos, puede dar consejos de la mayor importancia. ¡Oh, Dios! ¡Cuándo os mira esa linda avecilla, confiada y feliz, da vergüenza engañarla!¹⁴.

Con todo, cuando el niño no entiende, más adelante comprende. Así dice Alíoscha a los niños después de la muerte de Iliuscha:

Hijitos míos, puede que no entendáis lo que os estoy diciendo, pues muchas veces hablo de un modo incomprensible; pero, a pesar de todo, no olvidéis, y luego, alguna vez les daréis la razón a mis palabras¹⁵.

Para los personajes dostoyevskianos los niños son objeto de predilección; se caracterizan por su especial bondad e inocencia. En su alma, *tamquam tabula rasa*, se pueden delinear las más variadas fallas sobre las que después pintarán los trazos de su primera escritura. Tienen una especie de bondad roussoniana¹⁶, que las malas expe-

14. *El idiota*, II, p. 554.

15. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 595.

16. Esa bondad roussoniana que Dostoyevski atribuye a la condición humana queda reflejada paradójicamente en la vida de un adulto. Cuando el príncipe Mischkin regresa a Petersburgo, después de haber estado en Suiza curándose de una enfermedad epiléptica, no guarda memoria de su pasado, sólo recuerda su trato con los chiquillos del lugar. Es su especial bondad de alma, incapaz de concebir lo malo, la que le hace sintonizar perfectamente con los niños y de alguna manera ser como uno más de ellos. «Me dijo que veía con asombro que yo era un perfecto chico, es decir, enteramente un niño; que sólo en el cuerpo y en la cara me parecía a los adultos; pero que por el desarrollo mental, el alma, el carácter, y puede que también por la inteligencia, no había llegado a ser un adulto, y en este estado me quedaría, aun suponiendo que viviese setenta años. Yo me reí grandemente: era indudable que no tenía razón. ¿Por qué he de ser yo un chico? Aunque en una sola cosa estaba en lo cierto, y es que, en el fondo, a mí no me agrada el trato con los adultos, con los hombres, con las personas mayores —así hace tiempo que lo advertí—; no me agrada, sin saber por qué. Me digan lo que me digan, por buenos que sean conmigo, yo nunca me hallo a gusto con ellos, y me alegro lo indecible cuando puedo ir a reunirme enseguida con mis compañeritos, y mis compañeritos siempre han sido los niños; pero no porque yo sea un niño, sino

riencias pueden transformar en odio y crueldad. Las afirmaciones de amor a los niños son constantes en personajes como el príncipe Mischkin¹⁷, Alfóscha o Zósima¹⁸. Esta bondad de los niños no sólo los hace objeto de predilección sino que además hace mejores a los hombres. En el *Diario*, a propósito de un juicio a un padre por pegar a su hija pequeña hasta hacerle sangre, se afirma:

Dice usted que tenemos la obligación de corregir a los chicos. Oiga usted: no debemos encumbrarnos por encima de los pequeñuelos, pues somos peores que ellos. Y si les enseñamos algo para hacerlos mejores, también ellos nos enseñan mucho y también nos hacen mejores con sólo su trato. Humanizan nuestra alma con sólo mostrársenos. Así que debemos respetarlos y llegarnos a ellos llenos de reverencia a su angelical figura (suponiendo que tengamos algo que enseñarles), a su inocencia, pese a alguna mala costumbre que hubiesen podido contraer..., a su inconsciencia y a su patético desamparo¹⁹.

La memoria, como elemento configurador de la vida humana, no sólo consta de buenas o malas experiencias, sino que también se compone de un elemento imprescindible dentro de la narrativa dostoyevskiana: el recuerdo de las historias y cuentos populares que se contaban en el hogar²⁰. Dostoyevski tuvo experiencia de cómo a través de las historias que se cuentan la persona se pone en contacto con toda la tradición de un pueblo. «Antes de que aprendiese a leer, bebió Dostoyevski en la prístinas aguas de uno de los veneros más ricos del arte ruso: el de la tradición oral. Así como Pushkin apren-

porque a mí, sencillamente, me atraen los niños», *El idiota*, II, p. 560. Cfr. *Carta a su sobrina Sofía Aleksándrovna Ivánov-Jmírov*, Ginebra, 1 (13) de enero de 1868, III, p. 1.648.

17. «El príncipe estaba cada día más encariñado con los niños de Lebédév», *El idiota*, II, p. 732.

18. «A los niños amadlos de un modo particular, porque también ellos son impecables, como los ángeles, y viven para nuestra ternura, para purificar nuestro corazón y servirnos de dechado. ¡Ay de aquel que ofende a un pequeño! A mí el padre Anfim me enseñó a amar a los niños (...), no podía pasar por donde hubiera niños sin sentir conmovida el alma. Así era el hombre», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 259.

19. *Diario de un escritor*, III, p. 924.

20. «A menudo, la vieja se ponía a contarnos historias, con el fin de que no se aburriera Mascha, y también para ilustrarla un poco. Y ¡qué cuentos nos contaba la vieja! No sólo podía oírlos un niño, sino también, sí, señor, hasta un hombre adulto y razonable. Y ¡cómo nos los contaba!», *Pobres gentes*, I, p. 111.

dió de su aya campesina, Arina Rodiónova, la lengua rusa, el pequeño Dostoyevski oyó de labios de Aliona Frólovna, el aya de su casa, y de campesinas siervas que fueron amas de cría de sus numerosos hermanos, los cuentos del *Pájaro de fuego*, de *Alíloscha Popóvich* y de *Barba Azul*. Las antiguas amas solían visitar a la familia dos o tres veces al año. “Recuerdo como si fuera hoy la siguiente escena —cuenta Aleksei—: en una mañana invernal, el aya Aliona Frólovna anuncia a mamá: ‘Ha venido el ama Lukeria’. Nosotros, los pequeños, corremos al saloncito dando palmadas de alegría. ‘¡Llá-mala’, dice mamá. Y aparece Lukeria, con sus abarcas de corteza de árbol. Lo primero que hace es rezar ante los iconos y saludar a mamá; luego nos besa a todos; nosotros nos colgamos literalmente de su cuello...”. Llega la tarde, anochece... Los padres están atareados, los niños esperan al ama en la sala, sin iluminar. Se presenta el ama, empieza a hablar. Los niños permanecen pendientes de lo que ella les cuenta durante dos horas, tres, a veces cuatro. “Los cuentos se contaban en voz baja para no molestar a nuestros padres. El silencio era tan profundo que a veces se oía hasta el rasguear de la pluma de papá...”. En 1876, escribió Dostoyevski: “Nuestra aya Aliona Frólovna era de carácter franco, alegre, y nos contaba siempre unos cuentos maravillosos”²¹. Es a través de las historias como la persona se pone en contacto con toda la tradición de un pueblo. Es así como «la sangre del hombre del pueblo está en su circulación abierta al torrente de la vida común en familia, de la vida de la comunidad y de la vida de la humanidad»²². La memoria deviene tradición a través de su transmisión por medio de la palabra. «¿Cómo puede la memoria devenir tradición? ¿Cómo se realiza la transmisión? Por transmisión. Por ex-presión del recuerdo en beneficio de los otros. Esto es por lo que, junto a la transtemporalidad, la capacidad de transmitir es una segunda característica del concepto de espíritu, y al mismo tiempo una segunda nota del concepto de tradición. La transmisión humana se realiza según formas diversas, pero su forma central es la palabra. Entonces, podemos decir: la palabra es al mismo tiempo medio y contenido de la tradición; la tradición está en dependencia de la capacidad de hablar que, a su vez, funda la comunica-

21. VIDAL, A., *Dostoyevski*, ed. cit., p. 17. «Los cuentos de nuestra nodriza se nos antojaban la pura e incuestionable verdad», *Humillados y ofendidos*, I, p. 937.

22. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 17-18.

ción supratemporal de los hombres dentro de la comunidad de la realidad humana»²³.

Estamos ligados tanto por la Historia como por nuestra vida anímica íntima a nuestros antepasados históricos y a la Humanidad en general. ¿Qué hacer? Porque de eso no puede prescindirse: que es ley de Naturaleza. Hasta pensamos que cuanto más capaz es el hombre de responder a lo histórico y universalmente humano, tanto más profundo es su temperamento, tanto más rica su vida y tanto más apto él mismo para progresar y evolucionar²⁴.

Y es que «en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos»²⁵. Y, por esta razón, «la

23. Cfr. RATZINGER, J., *Les principes de la theologie catholique. Esquisse et matériaux*, Tequi, Paris, 1982, p. 94.

24. *Diario de un escritor*, III, p. 651. «Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción. Porque el gran desconocido de la historia, que ha desconcertado a la filosofía de la historia en la Época Moderna, no sólo surge cuando uno considera la historia como un todo y descubre que su protagonista, la humanidad, es una abstracción que nunca puede llegar a ser un agente activo; el mismo desconocido ha desconcertado a la filosofía política desde su comienzo en la antigüedad y contribuido al general desprecio que los filósofos desde Platón han tenido por la esfera de los asuntos humanos. La perplejidad radica en que en cualquier serie de acontecimientos que juntos forman una historia con un único significado, como máximo podemos aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento; y aunque este agente sigue siendo con frecuencia el protagonista, el “héroe” de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia. Por este motivo Platón creía que los asuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*), el resultado de la acción (*praxis*), no han de tratarse con gran seriedad; las acciones de los hombres parecen como los gestos de las marionetas guiadas por una mano invisible tras la escena, de manera que el hombre parece ser una especie de juguete de un dios», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 208-209.

25. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 344. Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, ed. cit., p. 271-272. «De lo que se trata en este caso es, en parte, de la respuesta a las preguntas: ¿en qué historia o historias más amplias, si hay algu-

facultad de la tradición significa: conservar hoy aquello que fue hallado ayer e instituir así el eslabón de un camino a través del tiempo, es decir, justamente construir la historia. De aquí resulta que la tradición, bien comprendida, es un sobrepasar el instante presente en dos direcciones; el pasado no puede ser descubierto como un valor a conservar, de donde resulta que el futuro es considerado como una misión respecto al pasado; el descubrimiento del futuro y del pasado están mutuamente condicionados, y es justamente este hallazgo de que el tiempo es algo indivisible lo que constituye la tradición. Los acentos pueden ser distribuidos de modo distinto pero uno posee la tradición cuando ha descubierto el tiempo en su totalidad. En este sentido podemos poner como primera conclusión de nuestra meditación que la tradición como realidad constitutiva de la historia es constitutiva de una humanidad en desarrollo real, de la *humanitas hominis*»²⁶. Hasta tal punto nuestro origen nos vincula con el sujeto de la historia, es decir, con esa multiplicidad de sujetos que se sienten vinculados por una transmisión común, «que inevitablemente participamos de la bendición o maldición de una historia determinada»²⁷.

La vida contiene —sin saberlo— un saber inmanente sobre el que reposa la tradición, la costumbre, la religión y el derecho. Antes que una objetivación científica se forma una concepción natural de la vida sobre sí misma. Ésta se objetiva en la sabiduría de refranes y leyendas²⁸. Las historias, los cuentos, son lugar privilegiado para la

na, se inserta la historia de cada individuo? Y ¿en qué historia todavía más amplia, se inserta, a su vez, esa historia? Y ¿hay entonces una única historia del mundo dentro de la cual encuentran su sitio todas las otras historias y de la cual procede la importancia de cada historia subordinada? La respuesta afirmativa de Dante expresa un desafío a sus futuros lectores: dime tu historia y te mostraré que sólo se hace inteligible dentro de la estructura que proporciona la *Commedia* o, más bien, dentro de la estructura que proporciona esa visión bíblica que la *Commedia* alegoriza. Para Nietzsche, todas estas historias, así entendidas, son malos usos y abusos en la imaginación histórica, son una reificación no comprendida de las máscaras», MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, ed. cit., p. 186.

26. Cfr. RATZINGER, J., *Les principes de la theologie catholique*, ed. cit., p. 94.

27. Cfr. RATZINGER, J., *Les principes de la theologie catholique*, ed. cit., p. 95. «Y esto es exactamente lo que ocurre con la tradición histórica. No merecería en modo alguno el interés que mostramos por ella si no tuviera algo que enseñarnos y que no estaríamos en condiciones de conocer a partir de nosotros mismos», GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 19.

28. Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 297. «En el lenguaje, en las costumbres, en las normas jurídicas, el individuo está ya siempre elevado

transmisión de toda la tradición de un pueblo y constituyen un modo especialmente adecuado de acercarse a la comprensión de la realidad, pues al presentar el ideal encarnado mediante su belleza lo hacen digno de imitación:

Una serie de cuadros limpios, santos, sublimes, influiría grandemente en las almas de esos chicos, ávidas de bellas impresiones²⁹.

Aquí se encierra toda una teoría del conocimiento humano: por medio de imágenes plásticas se hace connatural al hombre lo bueno y lo malo. Esta es la razón por la que Dostoyevski en sus novelas hace contar historias a sus personajes, para expresar con mayor profundidad lo que quieren decir, las dificultades y preguntas que desean plantear a su interlocutor³⁰ y por la que, cuando escribe en el

por encima de su particularidad. Las grandes comunidades éticas en las que vive representan un punto fijo dentro del cual se comprende a sí mismo frente a la fluida contingencia de sus movimientos subjetivos», GADAMER, H.G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 297.

29. *Diario de un escritor*, III, p. 889. Para Dostoyevski un posible modo de regenerar las almas de los chicos que viven de malas experiencias —como son los de la colonia de delincuentes— es narrarles historias que por su belleza sean dignas de imitación. «De la sola ociosidad se desarrollarían allí, en el hombre, cualidades delictuosas, de que hasta entonces no habría tenido idea. Sin el trabajo y sin cualidades legales y normales, no puede vivir el hombre: degenera, y se convierte en una fiera», *Memorias de la casa muerta*, I, p. 1.173. Por el contrario, aquellas experiencias portadoras de plenitud de sentido tienen valor regenerador: «—(...) ¿Y qué podré soñar entonces que sea más bello que la vida, después de haber gozado realmente aquí, a su lado, instantes tan felices? (...) ¿Sabe usted que para mucho tiempo me ha reconciliado usted conmigo mismo? ¿Sabe usted que, en adelante, no tendré pensamientos tan negros como en muchas horas anteriores?», *Noches blancas*, I, p. 512. «¡Dios mío! ¡Todo un momento de felicidad! ¡Sí!, ¿no es eso bastante para colmar una vida?...», *Noches blancas*, I, p. 534.

30. Son múltiples los ejemplos que se pueden encontrar en la narrativa dostoyevskiana. Katerina relata su historia, *La patrona*, I, p. 359-366; la *Historia de Nastenka* se relata en *Noches blancas*, I, p. 514; cfr. *El sueño del tito*, I, p. 686; en *Memorias de la casa muerta* se incluye un cuento, cfr. *Memorias de la casa muerta*, I, p. 1305; la segunda parte de *Memorias del subsuelo* constituye un narración ejemplificadora de lo que sea el hombre del subsuelo descrito en la primera parte. Mischkin para contestar a la pregunta de Rogochin acerca de si cree en Dios narra un encuentro con cuatro personas distintas, cfr. *El idiota*, II, p. 668; en otro momento de la novela se cuenta la historia de Mary que se intercala como relato dentro del relato, cfr. *El idiota*, II, p. 554; Ippolit relata la impresión que le causó un cuadro del crucificado de Holbein: responde este relato a una experiencia personal de Dostoyevski, cfr. *El idiota*, II, p. 807; en *Los hermanos Karama-*

Diario, con frecuencia cuenta historias de hechos reales que ilustran muy bien su posición³¹. La narración popular «toma sus motivos de la comunidad, representa lo familiar y conocido, es decir, la objetividad de un acervo común y suprapersonal; es la manifestación sensible de una totalidad de valores que resplandece en cada uno de sus fragmentos»³². Quizá es este el sentido en que Dostoyevski afirma que el mundo se salvará por la belleza, pues «la belleza es la realidad que obliga a salir de sí, que extraña, que hace andar en éxtasis. La belleza es aquello que fuerza al hombre a confiarse. En cierto sentido, la belleza es aquello que existe de más objetivo, porque es aquello que permite la experiencia directa e inmediata de la propia insuficiencia»³³.

El símbolo de la cultura no arrancada de sus propias raíces es —en Dostoyevski— la figura del pueblo, campesino y analfabeto,

zov la narración dentro de la narración se desborda: Zósima relata la vida de su hermano Markel; Alfóscha recopila la doctrina del stárets; Gruschenka narra la historia de la cebolla para poner de manifiesto la necesidad de hacer el bien, cfr. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 283; el demonio cuenta una anécdota a Iván, cfr. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 499; un caso especial lo constituye *El gran inquisidor*, hasta el punto de que algunos autores entienden que se puede considerar como un poema independiente del resto de la novela, cfr. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 204.

31. Por ejemplo, se narra la visita a un orfanato, los juicios por malos tratos a niños y mujeres, o la historia del campesino Marei, recuerdo personal de Dostoyevski en que se puede apreciar toda la concepción que tiene del pueblo y del valor de las historias en la vida rusa.

32. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 140.

33. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei Fratelli Karamazov*, Vita e Pensiero, Milano, 1990, p. 98. «Ma nel Vangelo è predetto che le leggi dell'autoconservazione e gli esperimenti della scienza non approdano a nulla e non danno pace agli uomini. Che gli uomini trovano la pace non col progresso dell'intelligenza e della necessità, ma col riconoscimento morale di una superiore bellezza, capace di servire da ideale a tutti, dinanzi alla quale tutti s'inchinino e trovino pace», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 283. «Dostoevskij riflette da filosofo. Non c'è dubbio che l'unità iniziale della verità, del bene e della bellezza si è spezzata. I principi gnoseologico, etico ed estetico, non sono più integrati nel principio religioso; diventati autonomi, ciascuno manifesta fatalmente una profonda ambiguità. Quindi l'uomo può mostrarsi sensibile alla bellezza pur restando del tutto indifferente al bene. La sfera estetica offre la massima libertà; grazie alla potenza che procura, può liberare lo spirito umano da ogni principio. Stavroguin può compiere con la stessa indifferenza morale un'impresa eroica oppure l'atto più abietto. All'eros della creazione corrisponde l'eros della distruzione», EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, ed. cit., p. 173.

portador de una tradición compacta y unitaria, que constituye el tejido de su propia persona e ignora la alienante mediación intelectual. La tradición necesita de un sujeto, de un portador y fundamentalmente lo encuentra en la comunidad lingüística³⁴. La tradición posibilita que muchos sujetos, unidos por una transmisión común, constituyan como *un solo* sujeto. Este sujeto único de la tradición en Dostoyevski está representado por el hombre del pueblo.

Es en contacto con la tradición popular como se alcanza la memoria de lo sagrado, pues ésta se guarda en las historias que se cuentan en el pueblo. Dostoyevski da especial importancia al conocimiento de la Historia Sagrada³⁵.

A los recuerdos domésticos agrego también los de la Historia Sagrada, que en el hogar, ya de niño, tuve mucha curiosidad por conocer. Tenía yo entonces un libro, una Historia Sagrada con unas estampas lindísimas, con este título: *Ciento cuatro historias sagradas del Antiguo y Nuevo Testamento*, y en ella había aprendido a leer³⁶.

«El primer maestro del pequeño Fiódor fue su madre. Su primer libro de lectura se titulaba *Ciento cincuenta historias sagradas del Antiguo y Nuevo Testamento* (cumplidos los cincuenta años, Dostoyevski logró encontrar el mismo ejemplar usado por él y sus hermanos, y lo guardó cual tesoro inapreciable). De todos aquellos relatos, el que más le impresionó fue el de Job, y Dostoyevski explicó lo que sintió de niño ante la historia de Job valiéndose del stárets Zósima,

34. «Incluso la apropiación más ingenua de la tradición es un “seguir diciendo”», GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 17.

35. «Es correcto y evidente que la esencia de la historicidad sólo ha entrado en la conciencia del pensamiento humano con la religión cristiana y su énfasis en el momento absoluto de la acción salvadora de Dios, y que sin embargo ya antes eran conocidos los mismos fenómenos de la vida histórica; sólo que entonces se los entendía “ahistóricamente”, bien derivándolo el presente de una prehistoria mítica, bien entendiéndolo por referencia a un orden ideal y eterno», GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 627. Dostoyevski participa de un concepto cristiano de la historia, no en vano toda su narrativa tiene carácter apocalíptico. Las discusiones acerea de la futura transformación del hombre y de la sociedad en un horizonte intraterreno son una trasposición del tema teológico de los nuevos Cielos y la nueva Tierra. Así lo pone de manifiesto las expectativas de transformación del hombre y del mundo tal y como las plantea Kirílov en *Demonios*, II, p. 1.147-1.148 y 1.227-1.228 y *El gran inquisidor*, en *Los hermanos Karamazov*, III, p. 204.

36. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 237.

que habla de su infancia en el capítulo segundo del sexto libro de *Los hermanos Karamazov*. En 1875, escribía Dostoyevski a su mujer: "Leo el libro de Job, que me llena de un angustiado entusiasmo; dejo de leer y me paseo durante una hora por la habitación, casi llorando... Este libro, Ania —cosa extraña—, es uno de los primeros que me han impresionado en la vida, ¡y entonces era yo casi una criatura!"³⁷. Así narra sus impresiones Zósima cuando de chico su madre le llevó a la iglesia y oyó por vez primera leer la historia de Job:

No puedo leer esa santísima historia sin derramar lágrimas. ¡Y cuánto no hay en ella de grande, de misterioso, de inconcebible! Oí luego palabras de guasones y blasfemos, palabras soberbias. Cómo podía Dios entregar a su santo amado en poder del demonio, arrebatarse sus hijos, afligirlo a él mismo con aquellas llagas, que con una teja se limpiaba el pus de sus heridas, ¿y todo para qué? Pues para jactarse ante Satanás: «Ahí tienes, ¡diantre!, lo que puede sufrir mi santo por mí». Pero ahí está lo grande, ése es el misterio..., que la fugaz semblanza terrena y la eterna verdad fúndense ahí. Frente a la verdad terrenal, cúmplase el hecho de la eterna verdad. Ahí, el creador, como en los primeros días de la creación, rematando cada día con la alabanza «está bien lo que he criado», mira a Job y de nuevo se ufana con su criatura. Pero Job, al alabar a Dios, sírvele no sólo a Él, sino que les sirve también a todas sus criaturas, de generación en generación, y por los siglos de los siglos, porque a eso estaba predeterminado³⁸.

«La historia de Job impresiona enormemente al pequeño Zósima por sus rasgos grandiosos, pero sobre todo por la profundidad insondable del misterio de Dios que, como en la creación, se vuelve a mirar a su criatura para complacerse, le manifiesta la felicidad más allá del dolor, una nueva vida más allá de la muerte»³⁹. En las historias sagradas —guardadas por la tradición del pueblo— encontramos modelos, vivos e imitables, de vidas humanas que prometen una explicación de sentido a algo que carece de ello. Esto ocurre de modo especial en la Sagrada Escritura:

37. VIDAL, A., *Dostoyevski*, ed. cit., p. 17.

38. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 238.

39. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 87.

¡Qué libro esa Sagrada Escritura! ¡Qué maravillosa y cuánta fuerza no le infunde al hombre! Se diría el molde del mundo, y del hombre, y de los caracteres de los hombres, y que todo está allí dicho y manifestado por los siglos de los siglos. ¡Y cuántos misterios resueltos y revelados!⁴⁰.

En el conocimiento de las historias sagradas no sólo se experimenta la existencia de Dios como real sino que también se constituye el paradigma que hace posible que se establezca una relación confiada entre el hombre y Dios. En ellas el hombre conoce a Dios en sus obras⁴¹, de modo que su relación con el Creador del

40. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 238.

41. La consideración del mundo natural y de la acción de Dios en la historia como manifestación de su gloria es de antigua raigambre cristiana: «Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras: tanto su eterna potencia como su divinidad; de suerte que son inexcusables», *Rom.* 1. 20. Zósima recuerda: «Noche luminosa, apacible, tibia, de julio; el río, ancho; bruma levántase de él; nos orea; levemente chapurrean los peces; los pajarillos callan; todo quedo, bellamente ora a Dios. Los únicos que no dormíamos éramos nosotros dos: yo y aquel joven, y nos pusimos a hablar de la belleza de este mundo de Dios y de su gran misterio. Cada brizna de hierba, cada escarabajo, cada hormiguita, cada abeja de oro, todos, hasta causar asombro, saben su camino; careciendo de inteligencia, del misterio de Dios dan testimonio; continuamente lo están ellos mismos cumpliendo, y yo veo que se le encandece el corazón al simpático mozo (...), todo es bueno y magnífico, porque todo es verdad. “Mira —le digo— un caballo, animal grande, ya esté amaestrado o a merced del que lo sustenta y le hace trabajar, cabizbajo y pensativo; fíjate en su cara. ¡Qué sencillez, qué adhesión al hombre, que suele maltratarle sin piedad; qué confianza y qué hermosura en su rostro! Hasta conmueve saber que en él no hay pecado, porque todo es perfecto, todo, quitando al hombre, es impecable, y con ellos está Cristo más que con nosotros”. “Pero —inquirió el joven—, ¿también está con ellos Cristo?” “¿Cómo podría ser de otro modo —le digo—, si para todos vino el Verbo, para todas las criaturas y todos los seres; toda hojita tiende al Verbo, la gloria de Dios canta, por Cristo llora sin conocerlo; el misterio de su vida sin pecado consume?”», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 240. Y en el mismo sentido: «Amad a todas las criaturas de Dios en conjunto y a cada grano de arena en particular. Amad cada hojita, cada rayito de luz de Dios. Amad a los animales, amad a las plantas, amad toda cosa. Amarás todas las cosas, y en las cosas sorprenderás el divino misterio. Lo descubrirás una vez y sin cansancio seguirás persiguiéndolo más y más todos los días. Y amarás, finalmente, todo el universo, ya entero, con universal amor. Amad a los animales; Dios les ha dado un rudimento de inteligencia y una no turbada alegría, no os opongáis al pensamiento de Dios. Hombre, no te encimes sobre los animales; éstos son impecables, mientras que tú, con toda tu grandeza, pudres la Tierra; a tu aparición en

universo no radica en el seguimiento de una doctrina abstracta sino en una relación personalísima que se funda sobre la experiencia de su bondad, tal y como se manifiesta en sus intervenciones históricas⁴².

Por esta razón Dostoyevski anima a que se lean a niños y campesinos las historias de Abraham, Isaac, José... y «la lectura de la

ella, huella de tu podredumbre dejas detrás de ti..., ¡ay!, y casi todos nosotros», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 259.

En la doctrina de Zósima no sólo se resalta el modo en que la creación da gloria a Dios sino que se hace especial hincapié en el hecho de que el hombre, siendo la única criatura que posee inteligencia, es el único elemento de podredumbre. La creación, al moverse por el camino adecuado, aun cuando carece de inteligencia, testimonia el misterio de Dios. Lo creado es bueno, carece de pecado, y sin embargo se somete al hombre, origen del pecado. La exhortación de Zósima a amar lo creado no sólo en un sentido general sino en cada cosa particular nace de su capacidad de entender que toda criatura está en referencia al misterio de Cristo, aunque lo exprese de un modo exagerado —llevado por el fervor poético— afirmando que Cristo está más con ellos que con el hombre.

La plenitud de sentido de la vida sólo se alcanza si no se pierde la idea de conexión con otros mundos: «Muchas cosas en la Tierra nos están ocultas; pero, en cambio, se nos ha dado el inapreciable secreto sentimiento de la viva relación nuestra con el otro mundo; con un mundo elevado y superior, aparte que las raíces de nuestras ideas y sentimientos no están aquí, sino en otros mundos. He ahí por qué dicen también los filósofos que la realidad de las cosas es imposible alcanzarla en la Tierra. Dios cogió una semilla de los otros mundos y la sembró en esta Tierra y prosperó su jardín y dio de sí cuanto podía dar; pero lo que medró vive, y vive sólo por el sentimiento de sus relaciones con los otros mundos misteriosos; si se quebranta o anonada en ti ese sentimiento, muere también lo que hubiera crecido en ti. Tórnase entonces indiferente a la vida y hasta le tomas odio. Tal pienso», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 260.

42. Una descripción externa de la persona no es suficiente para saber quién es; el *quien* no se transparenta en la estatura, el color de pelo o el peso. En cierto sentido la persona es incommensurable y su yo más íntimo tiene algo de inefable. Sin embargo, el yo se muestra en sus acciones, el modo y el grado en que uno es bueno o malo, valiente o cobarde, generoso o egoísta, etc. sólo se pone de manifiesto cuando decimos que determinada persona hizo tal acción. Por esta razón se puede decir que el *quien* de la persona se puede conocer en su historia, en la narración de sus acciones, pues éstas nos dan la medida de quién es. En este sentido es lógico que Dios haya querido dar a conocer su Quien a través de una historia: la historia de la Salvación.

«(...) Bueno; vamos a ver: ¿que clase de hombre es usted? Pronto, empiece, hable, cuénteme usted su historia.

— ¡Historia! —exclamé yo, asustado—. ¿Mi historia? Pero ¿quién le ha dicho a usted que yo tengo una historia? Yo no tengo historia...

— No tiene más remedio que tenerla... ¿Cómo habría podido usted vivir en el mundo sin tener historia? —repuso ella riendo», *Noches blancas*, I, p. 505.

vida de los santos, que aparece como un todo con la Biblia, una continuación de la Historia Sagrada»⁴³.

¿Por qué no podrían también los maestros contarles a los niños sencillos episodios de la Historia Sagrada? (...). El que quiera inculcarles el ateísmo a los chicos, ya puede hacerlo, sin enseñarles la Historia Sagrada⁴⁴.

La Historia Sagrada muestra qué sea el hombre creyente; no constituye meramente un *mito* que nos presenta acciones imitables, sino que es un mito que es verdad⁴⁵. A través de ella se experimenta la unidad de sentido que otros hombres han sido capaces de alcanzar. Nos muestra una fe objetiva. La imposibilidad de «ver» a Dios es subsanada en cierto sentido por la cercanía del relato, que trata de acortar la distancia que media entre el hombre y Dios. Por esta razón, uno de los medios más significativos para «alcanzar» a Dios es la Biblia. Dostoyevski recomienda su lectura y la lee en algunos momentos cruciales de su vida. Dostoyevski era un hipersensitivo para el cual la vida de los sentidos servía de introducción a todo conocimiento. Para conocer, y por una razón más fuerte para creer, ha necesitado del soporte de la percepción o, a falta de ésta, de la representación⁴⁶. De este modo, en la vida de Dostoyevski se pone de manifiesto la dificultad que entraña para el hombre creer sin ver o imaginar⁴⁷.

43. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 87.

«La Bibbia appartiene a tutti, agli atei e ai credenti in uguale misura. È il libro dell'umanità (...). Inoltre noi abbiamo una grande scuola di teologia, cioè la nostra liturgia, aperta a tutti», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 258.

44. *Diario de un escritor*, III, p. 888.

45. Éste es el argumento que utilizó Tolkien para ayudar a Lewis a descubrir la belleza y verdad del relato evangélico. Para Dostoyevski la belleza es parte del mensaje de salvación y tiene su cumbre en la imagen de Cristo.

46. Cfr. ALLAIN, L., *Dostoïevski et Dieu. La morsure du divin*, Parigi, 1981, p. 16.

47. La necesidad de la representación no encubre un ateísmo latente. No se puede afirmar que Dostoyevski fuese ateo, sino que más bien es un hombre profundamente creyente y no en sentido ingenuo. El mismo escribió en sus anotaciones a propósito de *Los hermanos Karamazov*: «Los tunantes me dan vaya con mi, al parecer, inculta y reaccionaria creencia en Dios. Esos imbéciles no han podido en la vida ni siquiera soñar una negación de Dios cual la que se expresa en mi *Gran Inquisidor* y todo el capítulo que lo precede, y a la que responde el libro entero. Si yo creo en Dios, no creo a la manera de los tontos (como un fa-

El pueblo a través de la Historia Sagrada y de las vidas de sus santos conserva el espíritu de la ortodoxia. Y la ortodoxia es una tradición interpretativa vinculante a una identidad: la única que para Dostoyevski puede salvaguardar la idiosincrasia del pueblo ruso. Estas historias laten en la vida de cada hombre del pueblo aunque, durante tiempo, no las vuelva a escuchar. Este es, entre otros, el caso de Zósima y también el de Sonia, para quienes la Biblia constituye siempre en su vida un punto de referencia implícito y misterioso.

La historia que conserva el pueblo no es una historia inventada, para ilustrar un conjunto de ideas o de valores preconcebidos, ni tan siquiera estilos de vida imitables. Su grandeza de significado radica en que remite a algo real. Cuando aparecen las mujeres del pueblo en busca de consuelo, «la “explicación” del stárets no tiene nada de la lúcida claridad de la *Leyenda*, pero ha ganado enormemente en sabor y densidad de sentimientos. Y, sobre todo, ha cambiado profundamente la relación entre el problema de la vida y su explicación. Iván parte de la rebelión frente al sufrimiento inexplicable e “inventa” la *Leyenda* para “explicarlo”. Sin embargo, el stárets escucha el relato del dolor y pone el dolor del hombre delante de Dios. Iván transfiere a Jesús en su relato, Zósima transfiere la historia del hombre en Dios. De una parte, se tiene la prevaricación de la razón hasta el rechazo demoníaco de Dios y la extrañación de la vida en un relato legendario; de otra parte, la vida misma llega a ser el ámbito del encuentro con Dios. De una parte, Jesús se convierte en un pretexto para narrar el triunfo del hombre; de la otra, Dios permite que se le implique en el relato de las vicisitudes humanas y los gritos del pequeño que se vuelven atrevidos lleguen hasta su trono»⁴⁸.

Esta fuerza de la narración, que late sigilosamente en la entraña del pueblo, es la que lo configura en todo su ser. La memoria está ahí presente, está pesando profundamente en la posición de los hombres del pueblo, pesa y no se siente que pesa, está inconscientemente, en la latencia. Y no es memoria como mero recuerdo de

nático). ¡Y éstos quieren darme lecciones y se ríen de mis cortos alcances! Esos estúpidos no han podido soñar siquiera con un poder de negación como el que yo he demostrado. ¡Y quieren darme lecciones!», *Pensamientos anotados*, III, p. 1.624.

48. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 79.

algo, o como cúmulo de historias no reales; la memoria que conserva el pueblo es memoria de la experiencia atemática de la coincidencia de bien y sentido que fundamenta la esperanza de que todo lo presente tendrá significado al final⁴⁹.

Este es el caso de Sonia, que confía plenamente en Dios, de modo que entiende que su situación tiene que tener algún sentido y que Dios mismo, por cuanto no se puede decir que ella esté actuando bien, de algún modo le libraré de su suerte. En un intenso diálogo, Raskólnikov muestra claramente a Sonia toda la vileza y desolación de su estado. Luego le pregunta:

— ¿Le rezas tú mucho a Dios, Sonia? —preguntóle.

Sonia guardaba silencio; él estaba en pie a su lado y esperaba la respuesta.

— ¿Qué sería de mí sin Dios? —balbució rápida, enérgicamente ella; fijó en él un instante sus centelleantes ojos y, cogiéndole la mano, estrechóse la fuerte entre las suyas.

«¡Vaya, eso es!» pensó él.

— Pero, ¿qué es lo que hace Dios por ti? —inquirió, llevando más adelante su experiencia.

Sonia guardó largo rato silencio, cual si no pudiera contestar. Su débil pechito temblaba de emoción.

— ¡Calle usted! ¡No me pregunte! ¡Usted no es digno!... —gritó de pronto, lanzándole una mirada adusta y colérica.

«¡Eso es! ¡Eso es!», repetía él, contumaz, para sus adentros.

— ¡Lo hace todo! —murmuró ella rápidamente, volviendo a bajar la cabeza⁵⁰.

«¿Qué significa “todo”? Y ¿qué es ella por obra de Dios? Creo que todo ello no puede interpretarse sino del modo siguiente: Dios está en Sonia en toda su realidad viva, por eso su vida es terrible,

49. La afirmación de Dios une dos predicados que no son idénticos en el mundo de nuestra experiencia: ser y sentido. El creyente se apoya en esa unión, en esa síntesis, en virtud de algo que le es concedido. Cfr. SPAEMANN, R., «La pregunta sobre el sentido de la palabra “Dios”», en *Einsprüche: Christliche Reden*, Johannes Verlag ed., 1977.

50. *Crimen y castigo*, II, p. 242.

todo en ella es terrible e incomprensible»⁵¹. En la vida de Sonia la presencia de Dios se alcanza a través de la Historia Sagrada. Cuando Raskólnikov le pide que le lea la resurrección de Lázaro, ella no se atreve:

Raskólnikov comprendía, en parte, por qué Sonia no se decidía a leerle y cuanto mejor lo comprendía tanto más grosera y nerviosamente insistía para que leyese. Sobrado bien comprendía que aquellos sentimientos constituían, efectivamente, en cierto modo, su *secreto*, quizá desde su adolescencia, cuando aún vivía con su familia, junto a su desdichado padre y su madrastra, enloquecida de amargura, entre unas criaturitas hambrientas, gritos e imprecaciones monstruosas⁵².

La lectura de la resurrección de Lázaro, que ilumina la propia vida de Sonia⁵³, constituye uno de los grandes pasajes de la narrativa dostoyevskiana. Así como en el texto evangélico la resurrección que se espera es la del fin de los tiempos, a la luz del pasaje joanneo, Sonia espera el milagro inmediato:

Y como si dolorosamente le faltara el aliento, Sonia leyó distintamente y con energía, cual si estuviese haciendo su profesión de fe:

—«... Sí, Señor; yo he creído que Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que ha venido al mundo»⁵⁴.

Y, a través del relato, Sonia también espera en la recuperación de Raskólnikov⁵⁵.

51. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 58.

52. *Crimen y castigo*, II, p. 243.

53. «Los renglones confundíanse ante sus ojos, porque éstos se le nublaban; pero ella se sabía de memoria lo que estaba leyendo», *Crimen y castigo*, II, p. 244.

54. *Crimen y castigo*, II, p. 244. Aquí aparecerá otro tema típico de la narrativa dostoyevskiana, por serlo de la fe cristiana. La confianza en Dios siempre aparece mediada por la persona de Cristo. La vida de Cristo fue una constante obsesión para Dostoyevski, que le llevaría, entre otras cosas, a su intento de construir la imagen de un hombre bonísimo en *El idiota*.

55. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, ed. cit., p. 194. El relato tiene valor regenerador también en *Humillados y ofendidos*, I, p. 1441, y en *El adolescente*.

Aproximábase ya ella al relato del más grande e inaudito milagro y un sentimiento de magna solemnidad la poseía (...). Ella, bajando la voz, ardorosa y apasionadamente expresó la duda, el reproche y la maldad de los incrédulos, torpes judíos, que enseguida, un minuto después, no más, como heridos de un rayo, desplómanse en tierra, rompen en sollozos y creen... «Y él, él, también cegado e incrédulo, también él oirá enseguida y también creerá, sí, sí. ¡Ahora mismo!», soñaba ella, y temblaba de jubilosa expectación⁵⁶.

56. *Crimen y castigo*, II, p. 244. Esta es la misma actitud que encontramos en Dimitrii, quien ve detrás de su acusación la acción de la Providencia y por esto no desespera: «Mitia escuchó atentamente la lectura, limitándose a encogerse de hombros.

— ¡Qué importa, señores! Yo a ustedes no les culpo; pronto estoy... comprendo que no podían hacer otra cosa (...). Señores, todos somos unos crueles, todos somos unos monstruos, todos hacemos llorar a los demás, a las madres y a los niños de pecho; pero de todos..., digámoslo ahora de una vez..., de todos, yo soy el más vil. ¡Eso! Todos los días de mi vida yo, aporreándome el pecho, prometía corregirme, y todos los días discurría todas esas maldades. Ahora comprendo que los seres como yo necesitan un golpe, un golpe de la suerte, para agarrarse a él como a una cuerda y elevarse a impulsos de una fuerza exterior. ¡Nunca, nunca me levantaré por mí! Pero el rayo descargó. Acepto el tormento de esa acusación y de todo mi universal oprobio; quiero sufrir y con el sufrimiento, purificarme. Porque es posible que me purifique, ¿verdad señores?»; «de la sangre de mi padre soy inocente. Acepto el castigo, no por haber matado a mi padre, sino por haberlo querido matar y sido capaz de hacerlo... Pero, a pesar de todo, tengo la intención de luchar con ustedes hasta el último instante, y luego, que Dios decida», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 399.

Natascha afirma: «—No sé. Aún debo sufrir por nuestro bien futuro..., comprarle al precio de nuevas torturas. ¡El sufrimiento todo lo purifica!», *Humillados y ofendidos*, I, p. 979.

Aunque también el sufrimiento tiene consecuencias lacerantes: «¡Te tienen paralizado el dolor y la inquietud! ¡Grave es el dolor del hombre!», *La patrona*, I, p. 373; «Con tristeza no es posible escribir y concentrar la atención; el dolor malogra las buenas ideas», *Humillados y ofendidos*, I, p. 979.

CAPÍTULO V

LA MEMORIA DE LO SAGRADO

Es característica de la fe del pueblo la función singular que en ella tiene la memoria, como se pone de manifiesto en el relato de los últimos diálogos de Zósima. Estos recuerdos del stárets recopilados por Alíoscha para *memoria* y relatados a modo de *cuento*¹ son de una importancia capital. En ellos podemos apreciar el papel configurador de la memoria en la vida humana. Son tres los recuerdos que narra: cuando de pequeño su hermano Markel, próximo a la muerte, descubre la grandeza de Dios; la primera vez que entendió el sentido de la Sagrada Escritura al leer la historia de Job; su encuentro con un hombre que había matado y necesita confesar después de años de silencio.

La imagen de Markel, agonizante, que es capaz de encontrar entonces la incoación del paraíso en la Tierra, acompaña a Zósima durante toda su vida:

«Vamos —dice—, vete ya; juega, vive por mí». Salí yo y me fui a jugar. Pero en mi vida muchas veces recordé después, con lágrimas, cómo él me mandó vivir en lugar suyo. Muchas más cosas dijo él de esas admirables y bellísimas, aunque incomprensibles a la sazón para nosotros².

«Vive por mí», son las palabras que constituyen el legado de Markel a su hermano:

1. Cfr. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 233.

2. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 236.

Expiró la tercera semana después de Pascua, y, aunque ya había dejado de hablar, no experimentó ya mudanza alguna hasta su última hora. Mostraba semblante alegre; en los ojos le brillaba la alegría; con los ojos nos buscaba, nos sonreía, nos llamaba. Hasta en la ciudad se habló mucho de su fin. Hízome mucha impresión entonces todo aquello, aunque no en demasía, no obstante haber llorado mucho yo cuando lo enterraron. Joven, era un chiquillo; pero en mi corazón perduró todo imborrable, anidó el pesar. A su tiempo había de resurgir y manifestarse³.

La figura del stárets está entretejida sobre su memoria. El afecto que siente por Alíóscha está motivado por el recuerdo de su hermano Markel. La trama de la narración se apoya en el recuerdo, éste constituye una especie de herencia de la memoria que va de Markel a Zósima y de Zósima a Alíóscha. Pero no se trata de la herencia puramente humana de un recuerdo, sino que el recuerdo enlaza con la historia de la fe de Markel, Zósima y Alíóscha⁴. Markel envía a Zósima, Zósima envía a Alíóscha como en un legado. Es la entrega de un don misterioso, que ha de ser custodiado como algo no propio. Tiene la fuerza de la *paradósis*, «os entrego aquello que he recibido»⁵.

Se puede decir, con un juego de palabras, que el encuentro de la fe y la memoria se mueve en dos direcciones: de una parte existe una fe de la memoria y de otra una memoria de la fe. «En efecto, la fe frecuentemente recuerda, recupera el pasado, se vuelve hacia él para verificarse y sostenerse: es aquello que hizo Zósima con Markel y que debe hacer Alíóscha con Zósima. La fe se nutre continuamente de personas amadas, conocidas primero, por historias concretas, ya vividas en el pasado, de las cuales parece que no se puede prescindir y de las cuales la fe actual es una reviviscencia. Por ello Zósima narra cómo la fe ha invertido su vida. No se entiende el relato de Zósima sin el recuerdo de Markel y de su conversión, no se entiende la vocación de Alíóscha sin la fe y la vocación de Zósima. Es la fe de la memoria, esto es la fe que nace de una historia pasada, la evoca, y en cualquier caso la hace revivir»⁶.

3. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 236.

4. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 90.

5. Cfr. I Cor 11. 23.

6. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 91.

Si bien, la fe de la memoria y la memoria de la fe están presentes en otras obras de Dostoyevski, Zósima constituye uno de sus paradigmas. El stárets «recuerda la Sagrada Escritura que le había sido leída durante la infancia: sus recuerdos son memoria de otra memoria: la de los hechos sagrados. La fe de la memoria, el recuerdo de la vida que hace nacer la fe, y la memoria de la fe, la evocación de la Historia Sagrada, tienden a coincidir»⁷.

La fe aparece constantemente encarnada, llena la vida de los personajes y los constituye en un testimonio. Y por esta razón en el hablar de la fe, domina el relato. «La fe, en efecto, se vuelve incansablemente relato: Zósima narra y narra un relato... Sin decir que el mismo relato es redactado por Alíóscha... Y, en el medio del relato, florece la memoria por excelencia de la fe, la Biblia y, por demás, una Biblia leída en la liturgia y por tanto más señalada por el carácter de la objetividad»⁸.

No resulta irrelevante que mientras Zósima recuerda su propia vida, Iván invente la *Leyenda del gran inquisidor*. Ésta es la gran diferencia entre los personajes dostoyevskianos: si el hombre sencillo está pronto a leer en la memoria de la fe, por el contrario, el intelectual lo tamiza todo mediante el crisol de sus especulaciones. Dostoyevski muestra a través de sus personajes la contraposición que existe entre un cristianismo nacido de una actitud marcadamente racionalista, como el de Iván, y un cristianismo encarnado, como el del stárets. La memoria de la fe no es otra cosa que el cristianismo convertido en historia, relatado, transfundido en la vida de Markel, de Zósima y de Alíóscha.

La fuerza de la memoria, siempre presente en la entraña del pueblo, es la que impide que se borre en él —a pesar de sus errores— la fidelidad primigenia e inconsciente a la verdad y al bien.

Se ha menester una simiente pequeñísima, minúscula; arrójela en las entrañas del pueblo y no morirá, sino que ahí vivirá toda la vida, allí se esconderá, en medio de las tinieblas, en medio de las infecciones del pecado, cual un puntito luminoso, cual un gran recuerdo. Y no

7. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 91.

8. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 92. El hecho de que la Biblia sea leída en la liturgia es de gran relevancia pues constituye la actualización presente del misterio de la salvación en Cristo por medio de su Palabra.

hace falta, no hace falta explicar y machacar mucho, que todo lo comprenderá, sencillamente el hombre del pueblo⁹.

Esta fidelidad a lo primigenio es lo que el pueblo puede otorgar a la sociedad rusa:

En este punto seméjase nuestra buena sociedad al pueblo bajo, es-tribando aquí el punto principal de su unidad con el pueblo en que también pone su fe y su ideal por encima de todo lo material y efímero. Aquí como allá, aman el idealismo; cuando el idealismo se pierde, no hay dinero con qué comprarlo. Aunque también nuestro pueblo tenga sus vicios, quizá ahora más que nunca, y aunque viva en una verdadera anarquía, aún no ha llegado a decir ningún bribón de los nuestros: «Lo que yo hago, está bien». Por el contrario, siempre saben, y de ello se duelen, que hacen mal y que hay un bien en el mundo, superior a ellos y a cuanto hacen. La fe en el ideal es inquebrantable en nuestro pueblo. Mejorad su situación, disminuís sus vicios, y el pueblo se levantará. Los ideales siguen siendo para él más incommovibles y sagrados que nunca¹⁰.

El espíritu de la ortodoxia fecunda la vida del pueblo ruso y le otorga su peculiaridad. Éste no sólo revela el hombre a sí mismo y hace comunidad, sino que devolverá al pueblo ruso su más profunda identidad. Si «el espíritu prueba su espiritualidad como memoria —la memoria funda la tradición— la tradición se realiza en la historia —la historia como producto—, una vez estable entre los hombres, da cuenta de la posibilidad del ser humano, que no sería capaz de revelarse a sí mismo y de expresarse sin la necesaria relación transtemporal de la comunidad humana»¹¹.

Es la memoria, que se custodia en la entraña del pueblo, la que garantiza que aun cuando en éste anide la corrupción conserve un principio de verdad y santidad:

Aunque el hombre del pueblo esté pervertido y no pueda librarse de la peste del pecado, a pesar de todo, sabe que está maldito de Dios su pestilente pecado y que se conduce mal pecando. Así nuestro pue-

9. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 239. «Una serie de recuerdos que ahora son para él como actuales le conduce a lo último, inapelablemente, a la verdad, y la verdad purifica su mente y su corazón», *Diario de un escritor*, III, p. 1.102.

10. *Diario de un escritor*, III, p. 902.

11. Cfr. RATZINGER, J., *Les principes de la theologie catholique*, ed. cit., p. 93.

blo sigue creyendo en la verdad, confiesa a Dios, con fervor plañe. No ocurre otro tanto con las clases elevadas. Esas quieren, según la ciencia, establecer la justicia sobre la base de la sola razón, pero ya sin Cristo, como antes, y ya han proclamado que no existe el crimen, que no existe el pecado. Y en esto es en lo único que tienen razón, porque si no hay Dios, ¿cómo va a haber crimen?¹².

De este modo, mientras el pueblo guarde un lugar donde se respete la verdad, no habrá corrupción total:

¡Oh, él personalmente comprendía que para la tranquilidad del alma del pueblo bajo ruso, torturado de trabajo y dolor y, sobre todo, por la perpetua injusticia y el eterno pecado, tanto suyo como del universo, no hay más fuerte necesidad ni consuelo que encontrar un santuario o un santo, postrarse ante él y reverenciarlo. «Si tenemos pecado, mentira y tentación, es igual; hay en la Tierra, en tal sitio, un hombre santo y grande; ese en cambio, tiene la verdad, ese conoce la verdad quiere decir que la verdad no ha muerto en este mundo y cualquier día vendrá a nosotros e imperará en toda la Tierra, según está prometido»¹³.

El monje tiene en este sentido una importancia especial¹⁴. Es el hombre habitado de Dios, ante quien toda realidad se transparente,

12. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 256.

13. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 42. Para Dostoyevski, es mejor hacer el mal invocando a Dios que sin invocarle. Pues cuando se le invoca hay posibilidad de reconocer la propia culpa y, por tanto, de rectificación.

14. La imagen del monje es descrita así por Zósima: «Padres y maestros, ¿qué es un monje? En el mundo ilustrado esa palabra actualmente pronuncianla algunos en son de burla y otros hasta en son de insulto. Y cuanto más tiempo pasa, más sucede así. Ciertamente, ¡oh!, cierto que en el monacato abundan los holgazanes, gaudiosos, sensuales y descarados vagabundos. En esos se fijan las personas cultas y mundanas: “vosotros, ¡diantre!, sois unos haraganes, miembros inútiles de la sociedad: vivís del trabajo ajeno, desvergonzados mendigos”. Y, sin embargo, ¡cuántos monjes no hay humildes y mansos, ansiosos de soledad y de ardiente oración en el silencio! Pero en esos no reparan tanto y hasta los silencian del todo, ¡y cómo se admirarían si me oyese decir que de esos mansos y amantes de la soledad puede que una vez salga la salvación de la tierra rusa! Porque, verdaderamente, en su quietud están apercibidos para el día, y la hora, y el mes, y el año. La imagen de Cristo guardan, entre tanto, en su soledad, fiel e inalterada, en la pureza de la verdad de Dios, desde los antiquísimos padres apóstoles y, mártires, y, cuando fuere necesario, se la mostrarán a la vacilante verdad del mundo. Este es un gran pensamiento. De Oriente viene la luz de esta estrella», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 254. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 89 y *Diario de un escritor*, III, p. 727 y 743.

de modo que se pueden contemplar en ella los vestigios de su último sentido. Constituye un ejemplo paradigmático de lo que es el alma del pueblo. En Zósima, lo mismo que en las mujeres sufrientes, se encuentra una visión superior de la condición humana, capaz de vislumbrar la coincidencia de bien y sentido ante la apariencia del sinsentido, de un modo que no se puede razonar. Desde la perspectiva en que les sitúa su fe nada cambia y, al tiempo, cambia todo. Habitan un todo. Se puede decir con palabras de Magris que desde su posición «se mira la vida “desde lo alto de un cerro”, desde una perspectiva que la ordena y la valora, que permite divisarla como en un poema épico, en su totalidad y en las individualidades que la componen. Es esta mirada la que permite (...) amar la vida (...). Es ciertamente difícil encontrar esa colina o subir a ella, habitar en el centro de la vida»¹⁵.

En el hombre del pueblo la ligazón entre sufrimiento y abandono en Dios es esencial. La fe no es una solución simplista al problema del sufrimiento: el dolor humano no es destruido en su nombre sino que permanece con toda su densidad. La fe procura darle una respuesta; pero ésta no es razonada sino que paradójicamente nace de la misma experiencia del sufrimiento. Aprender del padecer no significa que sólo se adquiere un conocimiento adecuado de las cosas a través del daño, el engaño y la decepción, sino que «se refiere a la razón por la que esto es así. Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar. En último extremo es un conocimiento religioso»¹⁶. En el dolor el hombre experimenta su finitud, aprende que no es señor del tiempo, percibe los límites de su poder hacer, se conoce como ser histórico. Si el sufrimiento viene «redimido» por el excedente de significado que deriva de la fe, este excedente no procede de una mayor fuerza argumentativa del hombre, sino de su capacidad de penetrar en la vida, de revelar misteriosas coincidencias, verdades insospechadas. La fe, penetrando en el fondo de la vida, encuentra la memoria de todo el pueblo. Es el aspecto épico de la fe. Es significativo que el nombre del hijo muerto de la mujer «que viene de lejos» sea Aleksjéj, que hace recordar a Zósima el

15. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 436.

16. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 433.

santo más popular de Rusia, el «hombre de Dios». Existe aquí una comunicación secreta entre la vida del pueblo y la gran memoria colectiva de Rusia. Es como si la fe que nace de la vida y del sufrimiento del pueblo, trajese de la vida y también de su memoria asimismo la respuesta¹⁷.

Del stárets Zósima decían muchos que, al recibir por espacio de tantos años seguidos a cuantos iban a desahogar con él su corazón y ansiosos de escuchar su consejo y su medicinal palabra..., hasta tal punto recogiera en su alma confidencias, secretos y contriciones, que a lo último había adquirido una penetración tan fina, que a la primera mirada al rostro de un desconocido que se llegase a él podía ya adivinar a qué había ido allí, qué era lo que necesitaba y hasta qué índole fuese el dolor que torturaba su conciencia, y asombraba, desconcertaba y casi asustaba a veces al visitante con tal conocimiento de su secreto antes de pronunciar él una palabra. Mas Alífoscha casi siempre había notado que muchos, casi todos, al entrar por primera vez en la celda del stárets, para una conferencia a solas, hacíanlo poseídos de susto e inquietud, pero se iban de allí casi siempre despejados y alegres, y hasta la cara más tétrica se tornaba dichosa. A Alífoscha chocábale extraordinariamente también que el stárets no tuviese nada de severo; por el contrario, casi siempre se mostraba jovial en su trato¹⁸.

La autoridad del stárets en cuanto maestro del pueblo no se fundamenta en su persona sino que reside en otro: «El stárets, ahora viejo, próximo a la muerte, aparece habitado del Eterno y su vejez no es solamente una forma ulterior de sabiduría, sino, sobre todo, una forma inopinada de presencia de Dios, un estado de gracia en que una vida nueva, totalmente donada, ha tenido inicio. Sus palabras revelan la presencia sigilosa de Dios (...). Zósima hace converger sobre sí expectativas de todas las mujeres creyentes pero las desvía volviéndolas hacia Dios directamente, o las pone frente a un misterio que está más allá de la vida y que las extrañas, inauditas coincidencias de la vida sirven para revelar. Zósima es una figura epifánica, transparente, y por tanto, precisamente por esto, profética. Es el revelador del sentido de la vida y de sus eventos más misteriosos e indescifrables. Zósima es, por ello, de un modo totalmente suyo, revelador de una verdad»¹⁹.

17. Cfr., CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 78-79.

18. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 41.

19. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 83.

El reconocimiento de la autoridad de Zósima está relacionado con la certeza de que sus afirmaciones no son algo irracional o arbitrario sino que en ellas hay algo que puede ser reconocido como verdadero. La autoridad del stárets no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de verdadero conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que, en consecuencia, su juicio es preferente. En este sentido, la autoridad no se otorga sino que se adquiere²⁰.

Zósima es revelador de una verdad que interpela de modo inmediato al hombre. «No se trata tanto de la verdad acerca de quién es Dios sino de quién es Dios para el hombre, para el ser humano concreto: las mujeres que van a ver al stárets y los mismos Karamazov que lo encuentran en el monasterio. Es como si la gran verdad de Dios sobre la historia se hubiera convertido en la pequeña verdad sobre la vida de una mujer que llora por su hijo que está muerto, o de una aldeana cadavérica que ha perdido al marido, o de una viuda que no tiene más noticias de su hijo lejano. De tal modo, Dios se revela, gracias a la vida del santo, en las vidas de las mujeres del pueblo y en la vida de Dimitrii y de Iván. Es como si Dios no sólo hubiese tomado el rostro humano de Jesús, sino como si fuese ulteriormente empobrecido, hasta asumir de una parte el semblante viejo y sufriente de Zósima, y de otra el rostro enflaquecido de las mujeres del pueblo, y, junto con los rostros, sus historias particulares, sus irrepetibles vicisitudes. Es como si Dios hubiese rehecho su encarnación a la sombra de un monasterio que se encuentra en los márgenes de una ciudad de provincias en Rusia»²¹.

Para Dostoyevski es más importante la pregunta «¿quién es Dios para mí?» que la pregunta por Dios mismo. La pregunta acerca de la existencia de Dios cobra importancia a la luz de la pregunta por el sentido de la vida, la fundamentación de la moral y la cuestión de la salvación humana. El hombre necesita saber quién es Dios para él y no una teoría acerca de la existencia y esencia divinas. En

20. Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 347. Porque la aceptación de la autoridad de alguien supone un acto de conocimiento, Dostoyevski puede afirmar que «la altura de un alma puede medirse en parte, sin más, fijándose en hasta qué grado es capaz de inclinarse, y ante quién, con veneración (o devoción)», *Pensamientos anotados*, III, p. 1.619.

21. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 84.

el fondo la cuestión responde a la famosa formulación de Pascal: el Dios cristiano no es el Dios de los filósofos, un Dios al que no se puede adorar. Precisamente aquellos personajes que hacen una *teoría* acerca de la existencia de Dios son los que en la narrativa dostoyevskiana están más lejos de encontrarle. La presencia de Dios tiene así mucho de haber experimentado a Dios. Y, si Dios existe, lo importante es qué relevancia tiene en mi vida el hecho de su existencia. Pero no sólo en el sentido de la relevancia moral —«si no, todo está permitido» parafraseando a Iván— sino la posibilidad del contacto de esta vida, la mía, con la de Dios. Más aún, la posibilidad de encontrar sentido para aquello que no lo tiene. Si en la Sagrada Escritura a Dios se le conoce por sus obras, si las historias de los santos desvelan cómo han vivido los hombres respecto a Dios, cómo han confiado y perseverado en el misterio y cómo en Él han encontrado su felicidad, lo que Dostoyevski muestra es cómo en la vida del hombre de Dios se narra la continuación de la Historia Sagrada, Dios vuelve a habitar entre los hombres y se hace presente a través de ellos hablando a los demás hombres. La fuerza de la fe se hace patente no en la evidencia de los argumentos sino en el sentido hilativo de las experiencias. Por lo que aquello que tiene valor en sus palabras no es tanto la fuerza de la argumentación, como la fuerza vital de su figura. En otras palabras, el verdadero *argumento* es Zósima²². El stárets no explica la verdad de Dios, sino que la testimonia al revivir en él la figura de Jesús capaz de penetrar en el corazón de los hombres y de entrever el sentido de su existencia.

El pueblo y el monje —en cuanto hombre del pueblo— conservan lo peculiar de Rusia: el espíritu de la ortodoxia. En estrecha relación vital con Cristo, son custodios de la fe, conservan la verdadera imagen de Cristo. De la fe y de la humildad del pueblo vendrá la salvación, pues sin Cristo todos los hombres se exterminarán, permanecerán extraviados, se perderán del todo como el género humano antes del diluvio. Por lo que entre los dos existe una relación estrechísima.

22. También Sonia, Makar, etc. De tal manera estos personajes aparecen iluminados por la verdad que la hacen irremisiblemente presente a los demás. Su sola presencia juzga sin juzgar. Así para Kolia, por señalar un ejemplo, la opinión de Alfóscha respecto de su discurso es la única importante: «Y miró de reojo a Alfóscha. Su opinión era la única que allí le inspiraba temor. Pero Alfóscha seguía callado y serio, como antes», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 429.

«En Dostoyevski, el concepto de pueblo es la expresión profunda y auténtica de lo propiamente humano. El pueblo es la esfera primigenia de lo humano, esfera poderosa y venerable en que el hombre está arraigado. Mas al propio tiempo es el pueblo el hombre en su total desamparo, agobiado por el destino, explotado por los hábiles y avisados, oprimido por los poderosos. Pero precisamente por ello esa forma de lo humano que es el pueblo está cercana a las cosas eternas, está circuida por el amor protector, por el amor divino. Para Dostoyevski, lo mismo que para todos los grandes románticos, la palabra *pueblo* despierta resonancias de veneración, de noble anhelo, de piedad y de consuelo (...). Es el pueblo, a pesar de sus miserias y de sus pecados, lo auténticamente humano y, a pesar de toda su bajeza, enjundioso y sano, porque tiene sus raíces en la estructura esencial del ser; en cambio el cultivado, el occidental que se aparta de esa vida profunda se convierte en un ente inconsistente, artificial y enfermo»²³. El pueblo, próximo a la inmediatez de la naturaleza que canta el misterio de Dios, se ve acosado por la falta de sentido de su múltiple dolor y, sin embargo, en el pueblo está Dios. Tal vez no puede expresarlo, no lo hace, desde luego, de modo temático, pero sí a través de toda la riqueza de la historia popular, de la Historia Sagrada, en la que encuentra un lugar de profundo sentido para todo lo que acontece. Por eso de alguna manera vislumbra el todo²⁴.

23. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 17. Para Dostoyevski, el hombre cultivado es el intelectual de Occidente, que al someter todo a un riguroso análisis lo descompone perdiendo, de modo inmediato, los aspectos más ricos del conocimiento humano. Como es lógico, Dostoyevski no se opone a la instrucción del pueblo sino que, por el contrario, la considera una necesidad urgente y beneficiosa para Rusia. «La instrucción es el primer paso para la educación. ¿Y cómo lograr ésta sin ese primer paso? Porque no pasamos a creer seriamente que con toda intención queráis mantener al pueblo en la ignorancia, en los vicios y en la ordinariez; en una palabra: perder y corromper su alma. ¿Será posible que esto también forme parte de vuestro sistema? ¡Sí, es verdad! No hay nadie más tozudo, caprichoso y dañino que un filántropo de gabinete. Pero basta. Estamos plenamente convencidos de que la instrucción mejora moralmente al hombre del pueblo, y le infunde un sentimiento de propia dignidad que, a su vez, suprime muchos abusos y desarreglos, y hasta la posibilidad de los mismos», *Diario de un escritor*, III, p. 623.

24. Encontrar una unidad de sentido en la que reposar el propio dolor no significa poder explicarlo. En el fondo, para Dostoyevski, el sentido sólo aparece a la luz de Cristo crucificado. Aceptado ese misterio —que puede hacer perder la fe

El pueblo tiene casi siempre razón en la raíz de sus sentimientos, deseos y esfuerzos, pero sus caminos suelen ser muy equivocados, muy erróneos, y lo que es más lamentable: la forma de los idea-

(cfr. *El idiota*, II, p. 666)— se alcanza la esperanza de la unidad de sentido. La esperanza, que no el sentido, pero la esperanza empieza a ser cierto sentido. Entonces la unidad de sentido no es explicativa sino que remite al valor redentor del sufrimiento humano, a la conciencia de la responsabilidad por la culpa universal.

Esto es lo que sucede a aquella mujer piadosa del pueblo que va a ver a Zósim, buscando consuelo porque acaba de morir su hijo de tres años, el último que le quedaba de los cuatro que tuvo. El dolor de esta madre es descrito así por Dostoyevski:

«Hablaba como salmodiando. Hay en el pueblo bajo un dolor taciturno y muy sufrido. Métese dentro y calla. Pero hay también un dolor que revienta, rompe a llorar y en tal instante sale afuera en forma de salmodia. Sucede así especialmente a las mujeres, pero no es más leve que el dolor taciturno. La lamentación consuela únicamente porque penetra más hondo en el corazón. Tal dolor ni siquiera quiere consuelo: del sentimiento de su insaciabilidad se sustenta. La lamentación es sólo una necesidad de irritar continuamente la llaga», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 55. A lo que Guardini comenta: «He aquí otro ser humano presa de un dolor tal que ningún recurso del entendimiento, de la voluntad o de la imaginación es capaz de mitigar. Mas lo que resulta verdaderamente admirable en este pasaje es el modo con que el stárets trata el asunto. Primero intenta consolar a la madre declarándole que el niño está gozando de la bienaventuranza en el Señor. La mujer no abraza la menor duda de ello, mas su pesar es demasiado hondo, inexorable; lo que le dice el anciano no le aporta consuelo alguno. Entonces comprende el stárets que se halla ante un dolor sin remedio y con sosegado continente dice:

«—También así Raquel lloró a sus hijos y no pudo consolarse de su falta, y el mismo destino os está deparado a vosotras las madres en esta Tierra. Y no te consueles, no hace falta consolarte; no te consueles y llora, pero cada vez que llores acuérdate asimismo de que tu hijito... es uno de los ángeles de Dios, que desde allí te mira y ve y en tus lágrimas se alegra y se las muestra al Señor Dios. Y largo tiempo habrá de durar todavía éste tu gran llanto maternal; pero al fin se te cambiará en dulce alegría, y tus amargas lágrimas serán lágrimas de suave alborozo y purificación del corazón, redentoras de pecados», (*Los hermanos Karamázovi*, parte I, libro II, capítulo III).

La situación en sí misma no se ha modificado en nada puesto que nada podía cambiarse en ella. Sin embargo, esa inmodificable realidad del dolor ha de conducir a Dios y en última instancia a una profunda resignación. He aquí entonces que se operará una mudanza en todo el ser adolorido, una transformación de esa criatura que, asistida por la gracia, se anegará en el dulce amor de Dios. Y esa transformación de la dura existencia realizada en virtud de la fuerza del amor de Dios es obra del pueblo creyente.

«—Ve con tu marido, mujer; hoy mismo te irás con él, madre.

—Me iré, querido, me iré como me lo dices. Me has aligerado el corazón», (*Los hermanos Karamasovi*, parte I, libro II, capítulo III)», GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 26-28.

les populares suele estar en pugna con aquello precisamente por lo que la nación se afana, claro que momentáneamente²⁵.

«El pueblo es, de un modo directo y en ese su estar conforme consigo mismo, el hombre como tal. El pueblo no reflexiona ni se proyecta hacia afuera. Vive aferrado a sus raíces, aferrado al ser hacia dentro. No piensa ni siente de una manera abstracta, sino que lo hace valiéndose de imágenes y sucesos concretos. No sigue ninguna doctrina, sino que obra partiendo de la sustancia concreta, del ahora y del aquí. Sus instintos no han sido aún engañados, de suerte que posee un seguro instinto de dirección y de distinción. El vigor de su

La participación en la nueva criatura y en el valor redentor del sufrimiento no sólo abre las escenas del encuentro con las mujeres piadosas y el stárets Zósima sino que está también al final de *Los hermanos Karamazov* en la aceptación del castigo de Dimitrii: «¿Por qué es pobre la criatura? ¡Esta fue para mí una profecía en aquel momento! ¡Por la criaturita iré! ¡Porque todos somos culpables para con todos! ¡Para con todas las criaturitas, porque hay niños pequeños y niños grandes! ¡Todos... criaturas! Por todos iré allá, porque es preciso que alguno vaya allá por todos. No maté a nuestro padre, pero debo ir allá. Lo acepto», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 459. Dimitrii es profundamente un hombre del pueblo tal y como es concebido por Dostoyevski. Su conducta impulsiva es compatible con la sublime confesión de su amor a Dios: «Señor, recíbeme con toda mi maldad; pero no me juzgues. Déjame pasar sin tu juicio... No me juzgues, porque ya yo mismo me he condenado; no me juzgues, porque yo te amo, Señor. Soy un canalla; pero te amo; al infierno me mandarás, y ahí seguiré amándote (...)», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 328. Para Dostoyevski ésta es la condición humana, que no sólo se hace patente en un personaje de carácter tan controvertido como Dimitrii, sino que también la encontramos en la vida del monje. Es suficiente recordar la crisis por la que atraviesa Alfóscha cuando experimenta que la bondad de Zósima no se reconoce como tal después de su muerte y cree experimentar la injusticia de Dios cuando no se obra el milagro de su incorruptibilidad como signo de su santidad. Por esta razón, se puede afirmar que el tema de *Los hermanos Karamazov* no es principalmente el ateísmo de Iván sino la fe puesta a prueba en Alfóscha y Dimitrii, Zósima y el pueblo.

«¿Podríamos imaginar, aun sirviéndonos de todos los mayores refinamientos del espíritu, un cebo más “peligroso” que éste? ¿Algo que igualara por su poder de seducción, por su fuerza de atracción y de fascinación este símbolo de la “santa cruz”, esta horrible paradoja de un “Dios crucificado”, este misterio de una inimaginable y última crueldad, la crueldad loca de un Dios que se hace crucificar Él mismo “por la salvación de la humanidad”? Por lo menos, es cierto que con su venganza y su transmutación de todos los valores Israel triunfó siempre “sub hoc signo”, de todo otro ideal más noble», NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Obras completas VIII, trad. E. Ovejero, Aguilar ed., Buenos Aires, 1947, p. 282. Dostoyevski, frente a Nietzsche y sin ignorar las dificultades, acepta el sentido misterioso del dolor.

25. *Diario de un escritor*, III, p. 663.

vista no ha sido aún destruido; en su vida se erige el símbolo y la visión puede llegar al pueblo y descubrirle el sentido del universo. Instruido por las calladas fuerzas creadoras, sabe y comprende»²⁶. De este modo, el pueblo «está próximo a Dios, porque está asimismo abierto a los elementos fundamentales del ser y a ellos indisolublemente entretejido y entregado»²⁷. De modo que:

ese pueblo es el portador de Dios²⁸.

Y esto es lo que le hace incommovible y sagrado, es lo que le hace ser fuerte:

26. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 18.

27. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 19. «Expresémoslo de un modo aún más preciso: el sentimiento religioso del universo que posee el hombre de Occidente parece caracterizarse por el hecho de que ese hombre tiene conciencia de que Dios ha creado el mundo de un modo acabado y perfecto en sí mismo, de que lo ha creado enteramente en su libertad absoluta, de suerte que ese sentimiento queda informado por la acción religiosa de distancia entre el creador y la criatura (...). En el universo de Dostoyevski, por el contrario, no parece verificarse ese sentimiento de una creación acabada, conclusa en sí misma. En ningún sentido, el mundo de Dostoyevski puede interpretarse como una creación que tiene su estado propio, sino como un mundo que pende enteramente y de manera particularmente inmediata de las manos de Dios», GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 20. Este mundo en constante referencia al misterio de Dios no es concebido por Dostoyevski de modo naturalista ni de modo panteísta, sino que significa que «la Tierra, la Naturaleza y el pueblo no son naturales sin más, sino realidades redimidas que guardan una profunda relación con lo que San Pablo llama “nueva creación”», GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 22.

28. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 256. «Se pueden saber muchas cosas inconscientemente, sintiéndolas sin saberlas (...), que sea o no posible tener una idea justa de Cristo sin base de educación religiosa, es otra cuestión. En todo caso, ese sentimiento de Cristo halo heredado el pueblo de generación en generación, habiendo llegado a formar parte de su naturaleza. Puede que sea Cristo el único amor del pueblo ruso, al que ama a su manera, es decir, hasta el dolor. Por eso considera como el más grato de sus títulos el de *pueblo ortodoxo*, como el que comulga en Cristo de un modo más justo que los demás pueblos. Es casi lo único de que nuestro pueblo se muestra orgulloso. Lo repito: se pueden saber inconscientemente muchas cosas», *Diario de un escritor*, III, p. 725-726.

«Oetinger distingue expresamente la sensibilidad para las verdades comunes, que son útiles para todos los hombres en todo tiempo y lugar, como “verdades sensibles” frente a las racionales. El sentido común es un complejo de instintos, un impulso natural hacia aquello que fundamenta la verdadera felicidad de la vida, y es en esto efecto de la presencia de Dios», GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 59. Es propia del romanticismo la idea de una inmediatez del hombre respecto a Dios en la que se sitúa el comienzo originario de toda historia.

Quien no cree en Dios, en el pueblo de Dios tampoco cree. Quien cree en el pueblo de Dios, contempla también su santidad, aunque hasta entonces no haya creído en ella. Sólo el pueblo y su futura energía espiritual habrán de convertir a nuestros ateos, que reniegan de su patria. ¿Y de qué servirá la palabra de Cristo sin el ejemplo? Perece el pueblo sin la palabra de Dios, porque está ansioso de su Verbo y de toda su bella plática²⁹.

El pueblo es portador de Dios porque conserva la verdadera imagen de Cristo³⁰ y esto es lo que le posibilita conservar el sentido de la verdad:

En la Tierra verdaderamente como que nos engañamos, y si no tuviéramos la preciadísima imagen de Cristo ante nosotros nos perderíamos y descarriaríamos del todo, como el género humano ante el Diluvio³¹.

Es la imagen de Cristo, que permanece en el pueblo a través de la tradición ortodoxa, la que le permite conservar un sentido unitario de la persona y de su condición moral. «El pueblo ha sabido conservar la unidad de la persona, a diferencia de los librepensadores filoccidentales que lo sofocan en una atmósfera malsana. El pueblo es sinónimo de autenticidad, también en medio de la abyección y de la humillación. Significa cercanía espontánea, inmediata con Dios y con la tradición religiosa rusa. La tradición religiosa es espontáneamente popular y el pueblo está espontáneamente ligado a la tradición religiosa. Además los valores religiosos del pueblo no están vagamente en referencia a Dios, sino que están marcados por la imagen familiar y fraterna de Cristo y de la palabra de Dios con la cual el pueblo tiene un acuerdo sigiloso, profundo, vital»³². Porque

en estos tiempos todos empiezan a presentir y aun a reconocer que todo hombre en primer término vale por sí mismo, y vale, además, lo que cualquier hombre también, en nombre de su dignidad humana³³.

29. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 240.

30. Para Dostoyevski, sólo la fe ortodoxa conserva la verdadera imagen de Cristo que intelectuales, católicos y protestantes han desfigurado.

31. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 260.

32. Cfr. CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo*, ed. cit., p. 75. «La nostra società più di ogni altra è pronta al nichilismo. Grazie a Dio, non è il popolo», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 164.

33. *Diario de un escritor*, III, p. 612.

Pero, en última instancia, la dignidad humana sólo se puede fundamentar en su dignidad espiritual:

Sólo en la dignidad espiritual del hombre estriba la igualdad, y eso sólo aquí lo comprenderemos. Si somos hermanos, habrá fraternidad, y antes nunca compartirán la fraternidad. La imagen de Cristo conservemos, y resplandecerá cual preciadísimo diamante para todo el mundo...³⁴.

34. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 257. En definitiva para Dostoyevski la especial dignidad de la persona humana se funda en su condición de ser imagen de Dios y, por ello, conlleva una especial actitud de respeto hacia el otro: «En efecto, ¿qué valgo yo para que otro hombre como yo, exactamente igual, imagen y semejanza de Dios, me sirva? Así se me formuló en mi espíritu por primera vez en mi vida ese problema. “Mátuschka, sangrecita mía, ¿es verdad que todos, ante todos, por todos somos culpables? No saben las criaturas eso..., que, si lo supiesen..., desde ahora empezaría el paraíso. ¡Señor! Pero ¿es que no es verdad —lloro yo y pienso—. Verdaderamente, yo, por todos, puede que sea más que todos culpable y peor que todas las criaturas del mundo”», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 243.

A aquellos que pretenden construir el paraíso en la Tierra aplicando una organización estrictamente racional Zósima dirá: «¿Cuándo vais vosotros a erigir el vuestro y a construirlo justamente por la sola fuerza de la razón, sin Cristo? (...) En verdad, tienen ellos más fantasía soñadora que nosotros. Piensan edificar, bien; pero al prescindir de Cristo, concluyen anegando el mundo en sangre, y el que a hierro mata a hierro muere. Y si no mediara la promesa de Cristo, se destruirían unos a otros, hasta cuando sólo quedasen dos hombres en la Tierra, porque los dos últimos no sabrían, en su orgullo, ayudarse el uno al otro, de suerte que el último daría muerte al penúltimo y luego se suicidaría. Así ocurriría si no mediara la promesa de Cristo de que, gracias a mansos y humildes, se allanaría la empresa», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 258. El altruismo no se sostiene: «hubo de decir solemnemente en una discusión que, sin género de duda, no se encontrará en toda la Tierra nada que obligue a los hombres a amar a sus semejantes; que esa supuesta ley natural de que el hombre ame al género humano..., no existe en absoluto, y que si hay y hubo antes que ahora amor en la Tierra, no es debido a ninguna ley natural, sino tan sólo a que los hombres creen en la otra vida. Iván Fiodórovich añadió, de pasada, que a esto se reduce toda la ley natural, hasta el punto de que si extirpáis al género humano su fe en la inmortalidad, en el acto, no sólo se acabará el amor, sino toda fuerza viva, para prolongar la vida universal. Más todavía: entonces ya no habrá inmortalidad, todo estará permitido, hasta la antropofagia. Y para colmo, terminé afirmando que para cada individuo particular, por ejemplo, como nosotros ahora, que no creyese en Dios ni en su inmortalidad, la ley moral de la Naturaleza debe inmediatamente trocarse en completa antítesis de lo anterior, de la religiosidad, y que el egoísmo, incluso hasta el crimen, no sólo debe estarle permitido al hombre, sino hasta considerársele como la salida imprescindible, la más discreta y casi noble en su situación», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 71.

«Todo hombre, sea quien fuere, y aunque sea inferior, necesita, aunque sólo sea instintiva, inconscientemente, que le respeten su dignidad de hombre. El preso

Esto es lo que hace que los principios morales no se constituyan como una instancia extrínseca a la persona, como mera fidelidad a unas convicciones, sino que tienen un sentido más profundo:

La conciencia sin Dios es algo repulsivo y puede conducir a la mayor inmoralidad.

Es insuficiente definir la moral como fidelidad a las convicciones. Debemos preguntarnos sin cesar: ¿Serán justas mis convicciones? Pero su piedra de toque es... Cristo. Aquí no se trata ya, por tanto, de filosofía, sino de fe. Pero la fe es como un color.

Hombres de acción lo son sólo aquellos individuos de moralidad discutible. ¿Cómo se ha podido llegar a tal idea?

A un hombre que quiere quemar herejes no puedo yo tenerlo por moral, pues empiezo por no acatar su tesis, según la cual debe la moral consistir en la conformidad con las convicciones íntimas. Eso es sólo honradez, pero no moral. Para mí, el ejemplo y el ideal de la moral es Cristo. Y me pregunto: ¿Hubiera Él quemado herejes?... No. Luego eso es inmoral.

El *Gran Inquisidor* resulta inmoral por el solo hecho de albergar en su corazón y en su conciencia la idea de que hace falta quemar hombres.

Lo bueno..., lo útil. Lo malo..., lo inútil. No. Bueno es lo que amamos. La razón humana ha estropeado todas las ideas de Cristo, que parecen irrealizables: La otra mejilla... Amar al prójimo... Pero yo pregunto: ¿para qué, para qué? Aquí estoy por sólo un rato; la inmortalidad no existe; así que prefiero vivir a mi gusto. Eso no es ninguna cuenta (dice un clérigo inglés). Permítame usted averiguar por mí mismo si lo es o no³⁵.

mismo sabe que es un preso, réprobo, y conoce su lugar ante el superior; pero ningún estigma, cadena alguna logran hacerle olvidar que es un hombre. Y como, efectivamente, es un hombre, es, por tanto, necesario tratarlo humanamente. ¡Dios mío! Si el trato *humano* puede humanizar incluso a aquel en el que ha tiempo se borró la imagen de Dios. A estos *desgraciados* es preciso tratarlos aún más humanamente. Esta es para ellos la salvación y la alegría», *Memorias de la casa muerta*, I, p. 1.239.

35. *Pensamientos anotados*, III, p. 1.625. Dostoyevski ya vislumbra aquí toda la problemática de la moral contemporánea; la crítica hecha a la casuística como método de estudio de la vida moral desembocará en distintos replanteamientos de la cuestión no siempre muy acertados. La pérdida del horizonte de lo verdadero y de lo bueno como relevantes para la vida moral conduce a diversos planteamientos utilitaristas que parten de una antropología diversa a la tradicional cristiana. Los ideales cristianos aparecen carentes de sentido en la sociedad moderna en que tienen primacía el poder y la técnica. Se duda de los valores trascendentes y se atie-

Dostoyevski entiende que no es posible una fundamentación meramente natural de la moral:

Pregunto: ¿Por qué es inmoral verter sangre? Si afirmo lo contrario, no podrán ustedes, naturalmente, contradecirme. Si en la fe y en Cristo nouviésemos una autoridad, todos erraríamos. Hay ideas morales. Nacen del sentimiento religioso, pero jamás se las justificará por medio de la Lógica sola. No se podría vivir ya.

Un ejemplo: el jesuita miente y está convencido de que mentir con miras a la consecución de un fin bueno es útil y lícito. Ustedes elogian el que proceda de acuerdo con sus convicciones, es decir, que mienta, lo cual no está bien; pero como lo hace en gracia a sus convicciones, sí está bien. Luego de una parte es buena la mentira y de otra mala. ¡Admirable!

En el terreno en que ustedes se baten, siempre saldrán derrotados. No será así sino cuando reconozcan que hay ideas morales (que proceden del sentimiento, de Cristo), pero que es imposible demostrar su moralidad (contacto con otros mundos).

...Claro que todo esto no es científico, aunque..., ¿por qué no? El poderoso hecho de la aparición de Cristo en la Tierra y todo lo demás requiere también, a mi juicio, una elaboración científica. La ciencia no puede considerar como indigno de ella el investigar la importancia de la religión en la Humanidad, aunque sólo fuere habida cuenta del hecho histórico que sorprende por su continuidad y persistencia. Pero la convicción de la Humanidad tocante al contacto con otros mundos, esa convicción inquebrantable es también muy principal. Eso no se puede borrar de un plumazo³⁶.

nen a lo materialmente experimentable o comprobable. En una sociedad así carece de sentido la lucha por el bien ajeno o la creencia en la inmortalidad. En definitiva, la pregunta que Dostoyevski se formula es: ¿tiene sentido para el hombre contemporáneo creer en Jesucristo?

36. *Pensamientos anotados*, III, p. 1.627. Dostoyevski defiende a ultranza la responsabilidad moral de cada persona frente a aquellos que la niegan: «Resulta que el delito no se aprecia como tal delito, antes al contrario, dícese a la sociedad, y por boca de los jueces mismos, que no hay crimen alguno, sino sólo enfermedades, debidas a la anormal constitución de la sociedad..., idea hasta lo genial exacta en algunos casos particulares y en cierta categoría de fenómenos, pero de todo punto errónea, en general, pues hay ciertos rasgos que es imposible pasar por alto, ya que entonces despojaríamos al hombre, lo privaríamos de toda personalidad y vida, equiparándolo a una brizna de hierba que se deja llevar del primer viento que sopla; proclamaríamos una nueva naturaleza humana, descubierta por alguna nueva ciencia. Pero esta ciencia no existe, ni siquiera lleva trazas de existir jamás», *Diario de un escritor*, III, p. 1.081. Cfr. KJETSAA, G., *Dostoyevski*, ed. cit., p. 105.

La autoridad de la fe y de Cristo preservan a la humanidad del error, pues la norma moral no siempre se puede deducir por la sola lógica. No se trata de una postura fideista —Dostoyevski legitima el estudio científico de Cristo y de la religiosidad— sino del rechazo de los esquemas científicistas modernos que impiden una comprensión de los valores propiamente humanos³⁷.

La introducción de los principios liberales en Rusia supone la descomposición de todo el orden de cosas. «Los tiempos modernos, como nueva forma histórica del hombre, son evidentemente fruto de una nueva relación con la tradición: la tradición aparece como una ligazón del hombre al pasado que se opone a su orientación hacia el futuro. Aquella aparece como la referencia incontrolada a la *auctoritas*, mientras el hombre entiende como misión propia la racionalidad crítica; hay una *auctoritas* a la que debe someterse incondicionalmente, y ésta es la *ratio*. A la fundación de la humanidad por la tradición se opone la fundación de la humanidad por la razón emancipada, crítica de la tradición»³⁸.

En primer lugar, ¿qué significa el liberalismo, hablando en términos generales, sino la lucha (acertada o errónea, esa es otra cuestión) contra el actual orden de cosas? ¿Es así o no lo es? Bueno; pues, el hecho a que me refiero es el de que el liberalismo ruso no es un ataque al actual orden de cosas, sino un ataque a la substantividad misma de nuestras cosas y no solamente a su orden, no al orden ruso, sino a la misma Rusia. Mi liberal ha llegado al extremo de negar a la misma Rusia, es decir, a odiar y pegarle a su madre. Todo hecho ruso desdichado y fallido le mueve a risa y poco menos que a entusiasmo. Abo-

37. «La realidad más inmediata y entrañable, la unidad psicosomática de la persona humana, resulta una aporía insuperable en la obra de Descartes, a partir del pensar disyuntivo y exacto, que niega la analogía (...). El pensar unívoco y exacto y la exclusión de la analogía serán responsables a partir de entonces y a lo largo de la Modernidad de escisiones y desgarramientos insuperables para la persona y el mundo. En efecto, el rechazo de la *analogia entis* y el puro pensar en términos de identidad —oposición que conducirá históricamente bien a la negación de la entidad del hombre ante Dios (nominalismo de Lutero), bien a la negación de Dios ante la realidad humana (Marx, Nietzsche, ateísmo postulatorio)— y así sucesivamente a las falsas disyuntivas entre el individuo o la sociedad, origen del dislocamiento, individualismo o colectivismo; entre el deber o la felicidad, que enfrenta absurdamente a puritanos y hedonistas...», BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 22-23.

38. Cfr. RATZINGER, J., *Les principes de la theologie catholique*, ed. cit., p. 98.

recede las costumbres nacionales, la historia rusa, todo. Si alguna justificación puede tener quizá es la de que no sabe lo que hace, y toma su odio a Rusia por el más fructuoso liberalismo³⁹.

Ciertamente, la fidelidad a una tradición no garantiza el conocimiento de la verdad pero sin tradición el hombre se ve expuesto al nihilismo, a la carencia de raíces. El valor de la tradición no radica en lo que la razón individual puede conocer, sino en lo que la razón colectiva conoce en verdadera conexión con la realidad. La tradición es valiosa si acerca a una mayor comprensión de la densidad profunda de la realidad. Razón por la cual, en sentido estricto, no cabe una tradición del agnosticismo⁴⁰. Esto es lo que hace que la sociedad civilizada no tenga más remedio que terminar por reconocer el principio popular:

Nuestra sociedad civilizada acabará por conocer al pueblo..., esa *esfinge inviolada*, según expresión de uno de nuestros poetas. Comprende y cala el principio popular. Ha reconocido ya que tal principio es indispensable como base de nuestra evolución y progreso futuro; ha reconocido que hay que dar el primer paso hacia él, y... ya encontrará el modo de dar ese primer paso⁴¹.

Porque, aun cuando se rechace formalmente la tradición popular y especialmente la imagen de Cristo que se conserva en el pueblo con el espíritu de la ortodoxia, es tal la fuerza vinculante de Cristo que ni aun con un intento consciente se puede prescindir de Él. Así se lo hace ver el padre Paisii a Alfóscha:

— Ten presente, joven, sin cesar —así de buenas a primeras, y sin ningún preámbulo, empezó el padre Paisii—, que la mundana ciencia unida a una gran fuerza, ha destruido, sobre todo en el último siglo, cuanto se nos mandaba en nuestros libros sagrados desde el Cielo, y, a vueltas de un cruel análisis, en el mundo de los cultos no ha quedado en pie decididamente nada de toda la antigua santidad. Pero examinaron las partes y pasaron por alto el conjunto, y hasta digna es de admiración la estupidez con que procedieron. Porque así el conjunto se yergue ante sus mismos ojos tan incommovible como antes, y los espíritus infernales

39. *El idiota*, II, p. 753.

40. «Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo pretende ser verdad y en consecuencia se autosuprime», GADAMER, H.G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 419.

41. *Diario de un escritor*, III, p. 623.

no pueden nada contra él. ¿Acaso no ha vivido diecinueve siglos? ¿Es que no vive también ahora en los movimientos de las almas individuales y en los movimientos de las masas populares? Hasta en los movimientos de aquellos mismos ateos que todo lo niegan, vive también, como antaño, inquebrantable. Porque también los mismos que reniegan del cristianismo y se sublevan contra él, en el fondo, son imagen de Cristo, también en ellos subsiste, porque hasta ahora ni su sabiduría ni el fuego de su corazón han tenido fuerzas para crear otra más alta imagen del hombre y de su dignidad que el modelo trazado en otro tiempo por Cristo. Y los conatos que se han hecho han resultado simples idioteces⁴².

Porque en definitiva el hombre ruso, como cualquier hombre, no puede prescindir de las cuestiones eternas, e incluso cuando las niega necesariamente se define en función de ellas. Un ejemplo típico se encuentra en Iván: considerándose intelectualmente ateo no puede dejar de lado la pregunta por la existencia de Dios y sus consecuencias. Así lo pone de manifiesto a su hermano Alíóscha:

—A nosotros lo primero que nos hace falta es resolver las cuestiones eternas: ésa es nuestra preocupación. Toda la joven Rusia sólo se desvela actualmente por las cuestiones eternas. Precisamente ahora que los viejos han dado de pronto en preocuparse por las cuestiones prácticas (...). ¿Si hay Dios? ¿Si hay inmortalidad? Y los que no creen en Dios, vamos, éstos pónense a hablar de socialismo o anarquismo, de la transformación de toda la Humanidad en un nuevo estado, lo que viene a ser lo mismo, las mismas cuestiones, sólo que miradas desde el otro extremo. Y muchedumbre, muchedumbre de chicos originalísimos no hacen más que hablar de cuestiones eternas, entre nosotros, todo el tiempo. ¿Acaso no es así?

—Sí, para el ruso de hoy las cuestiones relativas a si hay Dios e inmortalidad, o, como tú dices, las cuestiones vistas por la otra punta, son, sin duda, las cuestiones primordiales y principales, y así, además, tiene que ser— dijo Alíóscha, sin dejar de mirar a su hermano con la misma dulce y exploradora sonrisa⁴³.

* * *

42. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 147.

43. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 194. «Ideale, sua presenza nell'anima, brama, esigenza di credere in qualcosa, sete del divino e assenza d'una qualsiasi fede. Da ciò nascono due sentimenti nell'uomo superiore contemporaneo: un orgoglio smisurato e uno smisurato disprezzo di se stesso. Guardate i suoi infernali tormenti, osservateli nei suoi desideri di persuadersi che anche lui è credente...

En *El adolescente* la vuelta al origen se plantea como la necesidad de encontrar un sustrato firme a partir del cual sea posible un desarrollo armónico de la propia existencia. No es suficiente concebir una idea para llenar de sentido la propia vida. La experiencia de un reconocimiento absoluto y gratuito en el origen es necesaria como medio para alcanzar el reconocimiento de la propia dignidad y condición de posibilidad de vivir en el mundo confiadamente.

La pregunta por el origen sólo es posible con el despertar de la conciencia, cuando lo importante ya ha sucedido. Esta pregunta remite a la existencia de fuerzas poderosas que nos han configurado como lo que somos, cuya presencia no es determinante pero sí sustantiva. Constituyen el sustrato del cual hemos vivido y vivimos.

El principio adquiere plenitud de sentido a la luz del fin. Sólo cuando se vuelve la mirada hacia el origen y la memoria trata de hacerse consciente resulta narrable la propia historia. Tratar de narrar la propia historia significa poder dotarla de una unidad de sentido. Pero el origen no se puede desvelar por completo. No podemos desvelar todos los componentes de nuestro *humus* vital: siempre hay lugar para el misterio. Por tanto, nuestros orígenes siempre son un tanto inmemoriados.

En el origen no se busca el mero recuerdo de nuestro pasado, sino una experiencia de reconocimiento absoluto. Por tanto, si esta experiencia es necesaria como condición de posibilidad de habitar en el mundo, en el origen está presente la necesaria condición plural humana. De este modo, sólo cuando hay un reconocimiento incondicionado de la persona —el cual sólo lo puede hacer otra persona— es posible reconocerse a sí mismo como objeto

Ma gli urti con la realtà, dov'egli appare così ridicolo e insignificante... una nullità. Egli intuisce che deve lavorare su se stesso, sottomettersi, e che questo costa uno sforzo smisurato. Ed eccolo che si grava del dovere dell'autoperfezionamento e ne è lieto, e nel suo entusiasmo... sceglie un cilicio ridicolo. Sentimenti di tormentosa incredulità e di scetticismo gli fanno talvolta visita, ma egli resta saldo e infine quasi raggiunge la meta... Ed ecco però che nell'urto con la realtà cade orribilmente, spaventosamente, ineluttabilmente. Perché? Si è strappato dal suolo natale, è un figlio del secolo...

Voi vi arrabbiate che ci sia gente simile. Per osservarli dentro, per scoprirli —bisogna possedere l'amore del prossimo. Allora avrete anche occhi e vedrete che sono moltitudine», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 183.

de dignidad absoluta; reconocer en los demás un valor absoluto que ha de ser respetado incondicionadamente; y percibir la existencia de valores y significados propios en la realidad que han de ser siempre respetados. Para Dostoyevski el lugar donde primero y por excelencia se da la experiencia de un reconocimiento absoluto es en la familia.

Memoria, familia, pueblo, historias, narración y tradición constituyen elementos clave de la narrativa dostoyevskiana que no sólo configuran su novela sino que ponen de manifiesto el modo en que comprende a la persona humana.

Si Dolgorukii, en *El adolescente*, significa la necesidad de referirse al propio origen como lugar donde se hace posible alcanzar el reconocimiento de la propia dignidad, ahora aparece con mayor fuerza esta exigencia al comprobar cómo en la narrativa dostoyevskiana los personajes están fuertemente marcados por la pertenencia a la identidad de un pueblo.

El pueblo que convive sigilosamente con el espíritu de la ortodoxia, con el valor de lo inmediato, expresa su condición a través de las historias que cuentan las ayas a los niños. Estas historias tienen principio y fin, es decir, tienen un sentido. Transmiten una visión unitaria del hombre y del mundo. En ellas vive de modo fundamental el espíritu de la ortodoxia, el cristianismo. A su vez, las historias constituyen un modo de conocimiento sencillo, que se adecúa a los niños y a las gentes no acostumbradas por la instrucción a razonar abstractamente. La plasticidad de las historias permite un conocimiento accesible a todos y, al tiempo, tienen una capacidad iluminativa que, con frecuencia, no es alcanzable desde el razonamiento conceptual. Al contemplar la vida de hombres egregios, el pueblo conoce mejor la virtud, pues a través de la historia se ilumina con toda su belleza lo bueno y lo verdadero. Su narración se acompaña de este modo por una acción catártica, inclinando a los hombres hacia la realización de hazañas semejantes. Por esta razón, para Dostoyevski, la narración tiene un valor insospechado y es utilizada de continuo en su propia obra, no sólo como un recurso literario sino respondiendo a su peculiar concepción de lo que sea la narrativa en la vida de los hombres.

El pensamiento moderno, al someter todos los ámbitos de conocimiento al análisis, destruye desde su perspectiva todo saber que no sea el científico matemático. Su ataque a la posibilidad de otro tipo de ciencia se hace grave por cuanto afecta a ámbitos de conocimien-

to especialmente relevantes para la vida humana. Dostoyevski entiende que esta dimensión pervive en el alma del pueblo a través del conocimiento que tiene de la Historia Sagrada. Respetar las tradiciones que guarda el pueblo supone custodiar el verdadero sentido de lo humano, de la imagen de Dios que se guarda en la ortodoxia, de la verdadera imagen del Dios cristiano. Por el contrario, cuando se aísla a un pueblo de su tradición crece su debilidad, y si se niega la posibilidad de custodiar una verdad acerca del hombre aparece el nihilismo. El pueblo es consciente de que necesita de un hombre santo o de un lugar santo que le asegure la pervivencia de la verdad sobre la tierra, que le asegure que ésta no se corromperá totalmente, donde pueda encontrar un fundamento para la igualdad de todos los hombres. En definitiva el pueblo necesita saber que desde algún lugar se está garantizando el buen destino de su vida.

Es la memoria que el pueblo guarda la que se hace presente de modo inconsciente en la vida de los personajes de Dostoyevski. Sólo desde su condición de hombres y mujeres del pueblo se entienden las posturas que adoptan frente a las situaciones en que les coloca la vida. Fundamentan su posición en el mundo desde la experiencia o connaturalidad con el sentido de lo humano que han alcanzado en el pueblo. Si no fueran hombres del pueblo no serían lo que son. Es esta dependencia la que refleja en un cierto nivel la profunda solidaridad humana y la insustituibilidad de la pluralidad humana. La tradición forma parte constitutiva de la humanidad del hombre hasta el punto de que éste se hace partícipe por medio de ella de la bendición o maldición de una historia determinada. La vida acumula un saber inmanente sobre sí misma que no tiene carácter científico y que se objetiva en las leyendas y cuentos que narran las niñeras como lugar privilegiado para su transmisión.

La relación del hombre con Dios no se alcanza de una manera abstracta, sino que constituye una relación personal. A Dios se le conoce en la Historia Sagrada. El conocimiento de la historia de la acción de Dios en el mundo y su relación con los hombres se torna conocimiento de Dios mismo y hace posible que el hombre se relacione con Dios de un modo personal. Este modo de conocer a Dios se adecúa a la manera en que está constituido el hombre para quien resulta difícil creer sin ver o imaginar. Esta es la razón por la que la fe se transmite como memoria y por la que hay una memoria de la fe. Creer es, por excelencia, creer en un hecho histórico —la encarnación del Hijo de Dios— que, de ser cierto, afecta a todo hombre y

debe por tanto darse a conocer de generación en generación. La memoria de la fe no se guarda como un simple recuerdo del pasado sino que se caracteriza por ser la entrega de un legado, de algo no propio que debe ser custodiado. El juego entre la fe de la memoria y la memoria de la fe no puede reducirse a un razonamiento lógico. Frente a las actitudes racionalistas de Raskólnikov o Iván se alza el testimonio del hombre sencillo, de Sonia o Zósima, mostrando un modo confiado de vivir en el mundo. Estos hombres ven la vida desde arriba, la experiencia del dolor y de la finitud humana les sitúa en un contexto religioso en que sufrimiento y abandono van de la mano, aunque no de un modo ingenuo. Encuentran sentido allí donde la racionalidad abstracta no lo puede encontrar pero sin dejar de ser conscientes de los límites o, precisamente, porque lo son. La fe no proporciona un excedente argumentativo, sino que los sitúa frente al misterio de Cristo, es decir, frente al valor redentor del sufrimiento. El misterio no explica pero funda una esperanza. En estos hombres Dios se hace presente entre los hombres.

Es tal la fuerza de esta memoria de la fe que, para Dostoyevski, incluso los que la niegan se están definiendo respecto de ella pues, si es cierto que Cristo es Dios, todo hombre es interpelado por su Persona. La acción redentora de Cristo hace posible que el mundo de Dostoyevski aparezca impregnado de gracia y que haya posibilidad de reconducir la propia vida, como se pone de manifiesto en la lectura que Sonia realiza de la resurrección de Lázaro. A la gracia necesariamente se ha de corresponder con la libertad humana, pues se caracteriza por ser ofrecida como un don que posibilita participar de una nueva vida. Sin embargo, la gracia habitualmente no actúa contra la naturaleza de la psicología humana, que se toma su tiempo y necesita de la experiencia; por eso los personajes de Dostoyevski parecen marcados por un destino interior.

La creencia en Dios y el sentido de la tradición no se presentan de modo ingenuo en Dostoyevski. Como el afirma, ha pasado por el crisol de la duda. Es consciente de que a los mismos argumentos se los puede volver al revés. Si el dolor como experiencia del límite conduce al abandono en Dios, también puede conducir a la rebelión.

Dostoyevski no diferencia tradición religiosa y tradición popular; participa así de la idea romántica de pueblo, al que cree en inmediata conexión con Dios y en el que todos sus miembros profesan la misma fe. Hoy no es así. Sería ingenuo pensar que el pueblo está en

contacto inmediato con el sentido del bien y de la verdad, pues hoy la cultura no se forja en contacto directo con el mundo de la naturaleza y próxima a un sentido religioso del hombre y del cosmos, sino que está altamente mediatizada. Aun cuando los pueblos conservan su propia idiosincrasia, las fronteras han desaparecido. No hay unidad religiosa. Sin embargo, hay algo que siempre será connatural al hombre la necesidad de aprender de otros ese saber que inconscientemente la vida ha acumulado sobre sí misma y con el que el hombre tiene cierta connaturalidad pues en él se contiene alguna verdad acerca de sí.

Para Dostoyevski, la sola razón no puede fundamentar suficientemente la vida moral. El respeto a la dignidad de la persona se funda, en última instancia, en la dignidad espiritual del hombre, es decir, en su inmortalidad. Para ser moral no es suficiente ser fiel a las propias convicciones o pactar unas normas de convivencia, sino que hay que salvaguardar la verdadera imagen del hombre. Esta es la razón por la que Cristo constituye el paradigma de la vida moral. El hecho de que Dostoyevski resaltara la dimensión religiosa del hombre, su saberse de modo inmediato unido a otros mundos y el carácter indemostrable de la moral, si bien responde a una actitud crítica frente al racionalismo —típicamente romántica— también pone de manifiesto una verdad. Lo que Dostoyevski denuncia es el uso inmoderado del análisis. No se puede decir que su crítica sea excesiva; prueba de ello es que no se limita a acoger la tradición sin someterla a examen. Dostoyevski es uno de los autores más críticos respecto de los graves problemas sociales rusos; es partidario de tomar medidas que otros muchos —especialmente las clases elevadas— desestimaban en beneficio propio, como por ejemplo defender la urgente necesidad de dar instrucción al pueblo y cambiar el sistema judicial; al mismo tiempo no reniega de los avances de la ciencia europea y sus ventajas, sino que advierte acerca del modo en que la ciencia europea ha de ser asimilada respetando la propia idiosincrasia del pueblo ruso, de modo que su asunción respete la dignidad del hombre; no niega tampoco la posibilidad de investigar científicamente la fe. Lo que Dostoyevski denuncia es el uso indiscriminado de la razón, que sólo admite criterios racionales y que niega la verdadera imagen del hombre que se funda en su dimensión inmortal: la dignidad de la persona, el sentido de la moral y la posibilidad de amar desinteresadamente no nacen del pacto alcanzado después de una argumentación racional; éste carecería de fuerza interpelante por fundarse en

una concesión recíproca. Sólo porque Dios se constituye en garante y defensor de la vida de cada hombre ésta tiene un valor incondicionado; porque la dignidad del hombre se funda en su dimensión inmortal, la moral no es demostrable por la sola razón, es algo más que fidelidad a unas convicciones, tiene su paradigma en Cristo; sólo quien ha experimentado la propia vida como don es capaz de amor desinteresado.

APÉNDICE

En el *Diario* publicado en febrero de 1876, después de haber dedicado un amplio artículo a las peculiares características del pueblo ruso, Dostoyevski se entretiene narrando una *historia*: el recuerdo de un recuerdo. En esta narración se concentran todas las características que el concepto de memoria tiene en su narrativa. La memoria del recuerdo aparece entremezclada con la vida y está reorientándola. Se revive el pasado. El recuerdo aparece sin buscarlo, sin que se sepa cómo, es el sigilo de la memoria, presente aunque no temáticamente. La memoria de un hecho aislado, ocurrido en la infancia, mezcla de fantasía y realidad, el cual probablemente se deseaba olvidar y por esto no se cuenta, se hace presente de modo inesperado, en un contexto inhóspito —tal y como debía de ser el presidio en Siberia—, coincidiendo con una fiesta religiosa, la segunda fiesta de Pascua. En el encuentro con el campesino Marei «ocurrió algo distinto» que sólo después de veinte años se desvela para Dostoyevski. El encuentro con Marei constituye para Dostoyevski en su madurez el encuentro con el hombre del pueblo o, mejor, con el pueblo, con el corazón del pueblo, de ese pueblo que vive pegado a lo inmediato, que huye de todo lo que es antinatural y falso, y que por ello está más cerca de Dios. La mirada del campesino que sigue el camino del pequeño Dostoyevski es reflejo de la mirada providente de Dios sobre los hombres que, al igual que al entonces niño, les permite caminar confiadamente.

El campesino Marei

Por cambiar de asunto, voy a contar una historieta. Es decir, en puridad, no se la puede llamar historieta: es sólo un antiguo recuerdo. Tenía yo entonces nueve años... Pero no: prefiero empezar por mis veintinueve.

Era la segunda fiesta de Pascua. Soplaban un airecillo tibio; el cielo estaba alto y azul, y el sol resplandecía bello, radiante. Pero en mi alma todo era tiniebla y malestar. Vagaba yo por detrás de los pabellones, miraba la empalizada que rodeaba nuestra prisión y contaba sus palos. Pero hasta ese eterno recuento me resulta aburrido, aunque sólo lo hacía mecánicamente, por la fuerza de la costumbre. Era ya el segundo día de *fiesta* en la cárcel; los presos no tenían que trabajar; así que casi todos ellos estaban borrachos. A cada momento surgía una nueva reyerta, que empezaba con insultos y terminaba a golpes. Canciones ordinarias, juegos de azar entre los petates, individuos a los que los demás presos, por armar demasiadas camorras, habíanles zurrado hasta dejarles medio muertos, cubriéndolos luego con pieles y dejándolos en paz hasta que volviesen a despertarse; más de un cuchillo había salido a relucir, todo lo cual, en aquellos dos días de fiesta, me había atormentado hasta la locura.

Nunca he podido ver a un borracho sin sentir repugnancia; pero allí, en aquel sitio, aún me inspiraban más asco. Aquellos días festivos no venían los empleados de la cárcel ni siquiera a inspeccionar y requisar el aguardiente prohibido. Veían con buenos ojos el que a aquellos confinados se les dejase alguna vez al año en libertad para evitar algo peor.

De pronto se me hizo insufrible aquel tormento. Me entró rabia. En tal instante me encontré con el polaco M...tskii, otro preso *político*, el cual se me quedó mirando con ojos iracundos y labios temblones. *Je hais ces brigands!*, refunfuñó entre dientes, y pasó de largo. Yo me volví al pabellón, no obstante hacer un cuarto de hora escaso que me había salido de allí como loco, pues seis mocitos, verdaderos atletas, se habían lanzado al mismo tiempo sobre el tártaro Gazin, que estaba como una cuba, para calmarlo. Pusiéronse a pegarle de un modo loco (un camello no habría sobrevivido a aquellos golpes); pero sabían que aquel Hércules tártaro podía aguantar mucho más. Al volver yo me encontré con el vapuleado Gazin, que yacía calladito en un rincón, tendido en su petate. Lo habían cubierto con una piel. Los demás lo rodeaban en silencio. No obstante estar convencidos de que no había de despertarse hasta el otro día, uno de ellos se rascó la cabeza, y dijo, algo inquieto: «Pero... ¡sabe Dios! En llegándole su hora puede un hombre morir de esos golpes». Yo me fui a mi petate, al pie de la enre-

jada ventana; me tendí boca arriba, me crucé las manos por debajo de la cabeza y cerré los ojos. Optaba siempre por hacerlo así; a los durmientes los dejaban en paz, y así podía uno pensar y ensoñar. Pero aquella vez no podía yo conciliar el sueño: me palpitaba el corazón, inquieto, y en los oídos me seguían zumbando aquellas palabras: *Je hais ces brigands!* Aún ahora pienso muchas noches en aquellos tiempos; no conozco sueño más lacinante.

Poco a poco fui perdiendo la noción de la realidad y sumiéndome, sin advertirlo, en recordaciones. Durante los largos años que allí pasé recordaba toda mi vida anterior; creo que volví de ese modo a vivirla desde el principio. Aquellos recuerdos venían sin que yo supiera cómo; sólo rara vez era yo quien los evocaba. Por lo general, arrancaban de un punto de partida cualquiera, de un nimio detalle, al que luego iban agregándose otros, hasta convertirse el pasado en un gran cuadro. Yo analizaba entonces las añejas impresiones, añadía nuevos aspectos a lo ya de muy antiguo vivido, y, sobre todo, enmendaba, enmendaba, sin cesar: en eso consistía toda mi distracción, todo mi pensamiento. Aquel segundo día de fiesta pascual se me representó de pronto, no sé por qué, una hora de mi infancia, un episodio de mis nueve años, que ya había olvidado por completo, y diz que por aquel entonces sentía yo predilección por los recuerdos de mi infancia.

* * *

Se me vino a la imaginación agosto en nuestras tierras. Un día seco, claro, un tanto frío y ventoso; el verano toca a su fin, y pronto tendremos que volvernos a Moscú, para aburrirnos todo el invierno estudiando el francés; ¡y con qué pena abandono yo el campo! Vagaba a espaldas de la era, y más allá, por la cañada, de la que, al otro lado, arrancaba una espesura compacta que se extendía hasta el bosque. Cada vez me iba adentrando más en la maleza, cuando de pronto, oigo que, como a unos treinta pasos de distancia, está arando un labrador solo. Ya lo sé; tiene que arar la cuesta escarpada del barranco; el caballo sube con trabajo, y más de una vez llega a mis oídos el grito espoleante: «¡Hala, hala!». Conozco a todos nuestros labriegos; pero no sé cual es ese que ahora está arando, aunque, después de todo, es igual. Estoy sumido por completo en mi propio trabajo, pues yo también estoy atareado: me ocupo en arrancar una rama de nogal para hostigar con ella a las ranas. ¡Son tan lindas las ramas de nogal! Mejores que las de abedul. También me atraen los escarabajos y demás bichitos; hasta tengo una colección de ellos. ¡Los hay lindos! También me gustan los lagartijos rojo-amarillos con motitas negras; pero las culebras me dan miedo. Sólo que las culebras abundan menos que los lagartos. Setas hay

pocas por aquí. Hay que ir a buscarlas al bosque de abedules. Y me levanto para encaminarme al bosque por entre los jarales. En toda mi vida me ha gustado nada tanto como el bosque, con sus setas y sus frambuesas, sus escarabajos y avecillas, erizos y bellotas, y ese húmedo olor a hojas podridas, que siempre me encantó. Ahora mismo, en tanto escribo, huelo con toda realidad, aspiro el aire de nuestro bosque de abedules, pues esas impresiones duran toda la vida.

Cuando, de repente, en medio del profundo silencio, oigo, de un modo distinto y claro, este grito: «¡Qué viene el lobo!»: lanzo otro grito de espanto y corro enseguida a la pradera, al lado del gañán que araba.

Era nuestro campesino Marei. No sé si era ése su nombre; pero entre nosotros todos lo llamaban así. Era un hombretón de unos cincuenta años, recio, muy corpulento, con una larga barba rubia clara, ya muy encanecida. Yo lo conocía pero no había hablado nunca con él. Al oír el grito, detuvo al caballo y se quedó quieto. Yo me apresuré a bajar la cuesta en su busca, y, para no caerme, con aquella carrera loca, me cogí a toda prisa con una mano al timón del arado, y con la otra a su manga; el se agachó hacia mí, y entonces se dio cuenta de mi susto.

—¡Qué viene el lobo!— gemí, desolado.

El alzó la cabeza y miró sin querer en torno suyo; por un instante me dio crédito.

—Dieron ese grito... Alguien gritó: «¡Qué viene el lobo!» —añadí, temblando.

—¡Qué viene! Pero ¿dónde está? ¿Qué lobo es ése?... Eso ha sido una figuración tuya. ¡Cómo va a haber aquí ningún lobo! —dijo a media voz, entre sus barbas, como para tranquilizarme.

Pero yo cada vez temblaba más con todo el cuerpo y me así con más fuerza a su blusa de campesino, y me parece que estaría muy pálido. El me miró con inquieta sonrisa; era indudable que se le había contagiado mi emoción.

—Pero ¡hay que ver! Pues ¡no te has asustado! ¡Vaya, vaya! —dijo moviendo la cabeza— ¡Basta ya, chiquillo! ¡Hay que ser juicioso! —tendió la mano y me acarició de pronto las mejillas—. ¡Ea, ya está bien, muchacho! ¡Cristo está contigo; haz la señal de la cruz!

Pero yo no la hice. Me temblaban los labios. Esto pareció asombrarle mucho; lentamente alzó su grueso dedo corazón, sucio de tierra, y con mucho trémulo me tocó los labios, trémulos.

—Pero ¡hay que ver! ¡Vaya, vaya! —dijo, riendo (era la suya una risa especial, de maternal ternura)—. ¡Dios santo! Pero... eso es...

Al cabo comprendí yo que aquel grito de «¡Qué viene el lobo!» había sido cosa de mi fantasía. El grito había sonado tan claro y distinto, que no había duda alguna; pero yo sabía que ya otras veces me ha-

bía parecido oír gritos, cuando, en realidad, todo estaba silencioso. Más adelante se me quitaron esas alucinaciones de los años infantiles.

—Bueno; me voy —dije, por fin, luego que hube cobrado algún valor; pero volví a mirar a Marei con ojos interrogantes y tímidos.

—Sí; anda; vete, que yo miraré por ti. No dejaré que el lobo te coja —añadió con la misma sonrisa maternal—. Anda; Cristo es contigo; vete ya —y me santiguó con su dedo sucio de tierra, y luego se persignó él también.

Yo eché a andar. Pero a cada diez pasos me volvía a mirarlo. Marei estaba quieto con su caballito, en tanto yo bajaba y volvía a subir el repecho; estaba quieto, junto al timón del arado, y me seguía con la vista; y siempre que yo me volvía me hacía una señal con la cabeza. A mí, lo confieso, me daba un poco de vergüenza de él, por haber tenido aquel miedo. A pesar de todo, seguía temiéndole al lobo, hasta que, finalmente, me encontré, sin contratiempo, al otro lado del barranco, en la era del trigo; allí perdí ya el miedo; y de pronto vino a mi encuentro, de no sé dónde, *Volschok*, nuestro mastín. En su compañía sentime ya completamente a salvo; así me volví entonces por última vez a mirar a Marei. No podía ya verle la cara; pero adivinaba que me seguía sonriendo afectuosamente y moviéndome la cabeza. Yo le hice una señal con la mano, y él me correspondió con otra. Luego aplicóse de nuevo al arado y hostigó al caballito. «¡Hala!, ¡hala!» Todavía de lejos pude oír su voz, y el caballo volvió a tirar del arado.

* * *

No sé por qué todo esto se me vendría de pronto a la memoria y con tal claridad de pormenores. De pronto, me desperté y me incorporé en el petate; y me consta que en la cara sentía aún la sonrosa del recuerdo. Seguí un rato pensando y tratando de recordar lo siguiente:

Al separarme de Marei para volver a casa no le hablé a nadie de mi *episodio*. ¿Qué iba a contar tampoco? No tardé en olvidarme de Marei. Al encontrármelo más tarde no volví a hablar con él ni del lobo ni de nada. Y ahora, de pronto, al cabo de veinte años, en Siberia, recordaba ese encuentro con toda claridad, hasta en sus más nimios detalles. Eso demuestra que, inconscientemente, habíalo llevado siempre en el alma, acaso contra mi voluntad, y que surgía ahora que era llegado su momento.* Se me representaron de nuevo aquella sonrisa tierna, maternal, del pobre siervo; su santiguarse y mover la cabeza: «¡Vaya, pero qué miedo tienes, chiquillo!». Y sobre todo, aquel su grueso dedo, sucio de tierra y con la uña negra con que, en acto de tímida ternura, vino a tocar mis labios temblones. Naturalmente que cualquiera habría hecho por tranquilizar también a un niño asustado; pero aquí, en

este sencillo encuentro ocurrió algo distinto. Y aunque yo hubiera sido hijo suyo, no me habría podido mirar Marei con más hondo y claro amor. Pero, ¿quién le obligaba a eso? Era nuestro siervo y yo su señorito. Nadie iba a saber que me había acariciado; ninguna recompensa habían de darle por ello. ¿Es que quería tanto a los niños? Hay personas así. El encuentro tuvo lugar en el campo solitario, y sólo Dios podía saber de qué profundo santo sentimiento, de qué suave ternura, casi femenina, puede estar henchido el corazón de un tosco *muchik* ruso, de ignorancia bestial. ¿No sería eso lo que quería decir Konstantin Aksákov al hablar de la honda, íntima cultura del pueblo ruso?

Aún lo recuerdo: al levantarme del petate y girar la vista en torno mío, sentí de pronto capaz de mirar a aquellos desgraciados con otros ojos, y sentí también que, de pronto, como por un milagro, todo odio y toda rabia se me habían quitado del corazón. Volví a salir fuera, fijándome con atención en las caras de los presos que me encontraba al paso. Aquel rasurado, deshonrado *muchik*, con los estigmas del crimen estampados en el rostro, y que con bronca voz entonaba su ruda canción, puede que fuese otro Marei, el que me acarició de niño; yo no puedo calarle el corazón.

Aquella misma tarde volví a encontrarme con el polaco M...tskii. ¡Pobre! El no podía tener recuerdo alguno de ningún Marei, y por eso, aquellos hombres no le inspiraban otra cosa que aquella exclamación: *Je hais ces brigands!* Verdaderamente, esos polacos padecían allí más que nosotros¹.

1. *Diario de un escritor*, III, p. 905-908.

PARTE III

LA TORRE DE BABEL

CAPÍTULO I

EL PALACIO DE CRISTAL

La idea capital que atormenta al príncipe: «Tenemos la ortodoxia; nuestro pueblo es grande y bello porque es creyente y porque posee la ortodoxia. Nosotros los rusos somos fuertes, y más fuertes que todos porque somos una gran masa de pueblo ortodoxo. Pero si llegara a quebrantarse esta fe en la ortodoxia entre el pueblo, luego empezaría a descomponerse, como está a punto de ocurrirles a los pueblos de Occidente. Entre nosotros, naturalmente, la clase más alta es algo importado, traído de Occidente. Y, por tanto, es un fuego de virutas insignificante, ya que aquí la fe en forma de catolicismo, luteranismo, herejía y cristiandad nunca se perdió y está bien perdida. Ahora bien: ¿quién puede creer todavía? ¿Cree alguien ya de los paneslavistas, ya de los eslavófilos? Y en general, ¿es posible creer? Y si no es posible, ¿a qué viene ese clamor sobre la fuerza debida a la ortodoxia, del pueblo ruso? Pero ésta es sólo una cuestión de nuestro tiempo. Allí empezó ya el ateísmo su labor disolvente; aquí más tarde; pero empezará infaliblemente, con la difusión de la incredulidad. Y si esto es finalmente inevitable, habrá que desear que suceda, y cuanto antes, mejor»¹.

Si bien la memoria, que se guarda en la entraña del pueblo, funda la verdad y el orden, ésta es una memoria frágil, un tipo de racionalidad carente de valor para el hombre de la Ilustración; Ilustración a la que se están asimiliando las clases altas de la sociedad rusa en

1. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.558. Diálogo entre Stavroguin y Schátov.

su afán de europeizarse². La fragilidad que caracteriza la memoria de lo sagrado hace entrar en crisis el pilar de la fortaleza de Rusia —la ortodoxia— al tener que enfrentarse con el nuevo modelo de hombre —el hombre civilizado, el hombre culto de Occidente— que no puede creer en la divinidad de Cristo³, en el misterio. Si Rusia quiere ser Europa⁴, si quiere formar parte de la civilización occidental, ¿ha de renunciar a la fe ortodoxa donde, hasta ahora, encontraba toda su fuerza?⁵ Mientras en Rusia se debate, en Europa la incredulidad ha comenzado su labor disolvente⁶.

El pueblo ruso es portador de la fe ortodoxa, la fe en su estado genuino⁷, pero si Rusia ha de estar a la altura de Europa, si la intelectual-

2. «Si la ortodoxia resulta imposible para los ilustrados —y dentro de un siglo media Rusia será ilustrada—, en ese caso todo esto es una fogata de virutas, y toda esta fuerza de Rusia será sólo pasajera. Pues para ser eterno se necesita de la indivisa fe en el todo», *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.558.

3. «N. B. — A eso responde la civilización con hechos, de los cuales se desprende que tal cosa no es posible (Renan) y que la Humanidad no ha conservado la pura idea de Cristo. El catolicismo es el Anticristo, la rival; el luteranismo, sectarismo, la secta de los molocos», *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.558. La secta de los molocos rechaza todo poder de Estado, todo clero y también todos los ritos de la iglesia ortodoxa.

4. «Es indudable que nos conviene a toda costa, y cuanto antes, ser gran potencia europea», *Diario de un escritor*, III, p. 768.

5. «Pero si así es la verdad, ¿cómo, entonces, puede subsistir la Humanidad sin fe, con la ciencia sólo, como pensaba Herzen? A la revelación debemos los principios de la moral. Borrada de la fe cualquier punto y los fundamentos éticos del cristianismo se vendrán abajo, pues todo está trabado y unido. ¿Es acaso posible otra moral, una moral científica? Pero si esa moral no es posible, entonces sólo encontraremos la moral en el pueblo ruso, pues sólo éste posee la ortodoxia», *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.558.

6. «Pues yo, el dubitativo, dudo,
porque vengo de Europa,
que es la más incrédula de todas las esposas.
¡Qué Dios la mejore!

¡Amén!», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*, Obras completas VII, trad. E. Ovejero, Aguilar ed., Buenos Aires, 1951, p. 304.

Por eso en Europa, «el desierto crece: ¡desgraciado de aquel que oculta el desierto!», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 306. «Como Nietzsche, a la vez que él (*El adolescente* es de 1875, *La gaya ciencia* de 1882), Dostoievski ha visto caer el sol de la divinidad en el horizonte de nuestra vieja Europa. No ha considerado esta noche como un triunfo. Por el contrario, no se ha desesperado y ha creído que Europa volvería a Cristo», LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, trad. C. Castro, Epesa, Madrid, 1949, p. 390.

7. No catolicismo, no protestantismo. Dostoyevski tiene una idea negativa del catolicismo romano, al que observa en medio de una difícil situación política; para

lidad rusa ha de ser europea, ¿cómo soportará la entrada del pensamiento ilustrado, de los principios liberales, que movieron a la revolución en Francia? De Europa viene la pregunta que conmueve hasta los cimientos de la moral, ¿es posible para el hombre civilizado, el hombre de la racionalidad crítica, la creencia en el Dios-hombre?⁸.

él constituye la búsqueda de un poder exclusivamente temporal, que necesariamente ha devenido socialismo. El dogma de la infabilidad pontificia no es más que un modo de reforzar el poder temporal del Papa. La esencia del protestantismo es la protesta contra el catolicismo, por lo que desaparecerá cuando éste desaparezca. «El catolicismo romano es todavía peor que el propio ateísmo (...). El ateísmo sólo predica la nada, mientras que el catolicismo va más lejos: predica un Cristo falseado, un Cristo al que calumnia y afrenta, un Cristo que es todo lo contrario de un Cristo. Al Anticristo predica, se lo juro, se lo aseguro a usted. Tal es mi convicción personal y antigua, y a mí mismo me ha hecho sufrir... El catolicismo romano cree que sin el dominio universal no podrá subsistir la iglesia en el mundo: grita: *Non possumus!* A mi juicio, el catolicismo romano ni siquiera es una creencia, sino, decididamente, la continuación del Imperio romano de Occidente, y en él todo está subordinado a esa idea, empezando por el dogma. El Papa se ha posesionado de la Tierra, de un trono celestial, y ha empuñado la espada; así va todo desde entonces; sólo que a la espada han añadido la mentira, la picardía, el engaño, el fanatismo, la superstición, el crimen; han jugado con los más sagrados, justos, sencillos, entusiásticos sentimientos del pueblo; todo, todo lo han vendido por dinero, por el vil poder temporal. ¿Y no es ésta la doctrina del Anticristo? ¿Cómo no había de salir de ella el ateísmo? El ateísmo ha salido de ella, del propio catolicismo romano. Ellos han sido los primeros ateos. ¿Pudieron ellos creerse a sí mismos? Y prosperó por odio a ellos; es el fruto de sus mentiras y su impotencia espiritual. ¡El ateísmo! Entre nosotros, sólo no creen todavía ciertas clases sociales, según se expresó una vez Yeoguenii Pávlovich, que han perdido la raigambre, mientras que allí, en Europa, masas pavorosas del pueblo ya no creen: antes, por la ignorancia y la mentira, y ahora, por el fanatismo, por el odio a la iglesia y a la cristiandad», *El idiota*, II, p. 905. También se puede ver: *El idiota*, II, p. 906 y ss.; *Diario de un escritor*, III, p. 939 y ss., p. 1.153 y p. 1.273-1.276.

«Dal cristianesimo cattolico è germogliato solo il socialismo; dal nostro germogliará la fratellanza», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 97. Dostoyevski ve en el catolicismo la misma seducción que en el socialismo; éste no sería más que el catolicismo secularizado. Por eso piensa que el Papa irá al encuentro del comunismo para arreglar el mundo de modo impositivo y contra la libertad de conciencia, cfr. *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 122-123. «Claro que Dostoyevsky no era justo en lo referente al catolicismo. No se puede confundir e identificar el gran mundo católico, extraordinariamente rico y variado, con las seducciones y extravíos de la teocracia de la vida papal (...). También en la ortodoxia oriental había extravíos y seducciones del imperialismo bizantino y se carecía de esa libertad del alma que Dostoyevsky predicaba en el cristianismo», BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, trad. A. Markoff, Apolo, Barcelona, 1935, p. 156.

8. «Se trata de la candente cuestión de si como hombres civilizados, como hombres europeos en general, creemos y podemos creer en la divinidad del Hijo

Así que ante todo para encontrar la paz, es preciso contestar a esta pregunta: ¿Es posible creer en serio y de verdad? Ahí está el *quid* de todo, todo el problema central del pueblo ruso, todo su destino y la existencia que tiene por delante. Pero si esto no fuere posible, o, por lo menos, no lo fuere enseguida, no sería tan imperdonable que alguien sostuviera la tesis de que lo mejor era quemarlo todo. Ambas exigencias son en igual grado filantrópicas; lento padecer y muerte, o breve vida y muerte; el breve padecer es, desde luego, más filantrópico. Nos encontramos, pues, ante un enigma⁹.

«En la superficie aún se conservaba el orden social de la antigua vida. En la época de Alejandro III, ese orden social se esforzaba aún en consolidar lo que en apariencia tenía de bueno. Pero en lo interno todo estaba ya en ebullición. Los ideólogos y los mismos provocadores de aquella ebullición no comprendían a fondo el carácter del proceso iniciado. Hablando con propiedad, no fueron ellos los promovedores de tal proceso, sino que fueron, a su vez, creados por él. Eran activos por sus gestos, pero pasivos por el estado de su alma, y se entregaban a los factores espirituales del ambiente.

Dostoyevsky comprendía mucho mejor a donde iba a parar todo aquello. Con genial clarividencia presintió los principios ideológicos y el carácter de la futura revolución rusa y quizá los de la mundial. Dostoyevsky es el profeta de la revolución rusa en el sentido innegable de esa palabra»¹⁰.

de Dios, Jesucristo..., pues en eso se cifra propiamente toda la fe», *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1558.

9. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.558.

10. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 143. Dostoyevski no profetizó la revolución bolchevique como hecho cierto e inminente; al contrario, confiaba en que el pueblo ruso, por cuanto conservaba en la fe ortodoxa la verdadera imagen del hombre, tendría capacidad no sólo de impedir una asimilación indiscriminada de los principios de la Ilustración sino que salvaría a Europa de la negación del hombre que se deriva de la radicalización del análisis ilustrado, cfr. *Diario de un escritor*, III, p. 697. Su genialidad consiste en la clarividencia con la que desentraña las últimas consecuencias de esta radicalización: el nihilismo y como uno de sus efectos la revolución.

«Asustados por habernos quedado tan a la zaga de Europa, hemos olvidado que nosotros, los rusos, en la esencia, en los deberes del espíritu ruso, es posible que llevemos el don de aportar al mundo una luz nueva en cuanto acerremos a apreciar la originalidad de nuestra evolución», *Carta a su alteza el príncipe Aleksandr Aleksándrovich*, 1873, III, p. 1.667. «Otra cosa será cuando el elemento ruso penetre cual linfa fecundante en la evolución de la Humanidad; entonces conocerá Europa a Puschkin, y de fijo encontrará en él más de cuanto haya podido

La racionalidad de la fe aparece débil frente la razón ilustrada. La memoria de lo sagrado sucumbe ante el poder de la ciencia. El hombre civilizado no necesita del misterio, porque aspira a comprender. No quiere sentir su dependencia, porque pretende la afirmación absoluta de su libertad. No pudiendo abandonar sus aspiraciones a una vida futura inexistente, anhela el paraíso en la Tierra.

La racionalidad de la fe y la razón ilustrada —la Razón con mayúscula— se debaten en su intento de dar respuesta a la pregunta por el sentido. Si la primera parece débil en su apelación al misterio, la segunda debe renunciar a contestar la pregunta y limitarse a organizar racionalmente la existencia humana. De este modo, para la razón ilustrada la pregunta por el sentido se traduce inmediatamente en la pregunta por la organización de la sociedad futura.

Cuando los principios de la Ilustración y el liberalismo se han instalado en Europa como fermento de las revoluciones, la aristocracia rusa mira a Europa intentando emularla. Rusia, anquilosada en un sistema feudal, experimenta una profunda crisis de la que algunos aspiran a salir mediante la revolución¹¹.

encontrar hasta ahora *El mensajero ruso*», *Diario de un escritor*, III, p. 664. «Del pueblo depende la salvación de Rusia. Si el pueblo está en soledad, en soledad estamos también nosotros. El pueblo comparte nuestras creencias, y el agitador increíble aquí, en Rusia, nada hace, aunque sea de corazón sincero y talento genial. No olvidéis esto: el pueblo chocará con el ateo y luchará con él, y surgirá la Rusia ortodoxa, una. Guardad al pueblo y guardad su corazón. En el silencio, educadlo. He ahí vuestra azaña monjil, porque ese pueblo es el portador de Dios», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 256. «El futuro de Europa pertenece a Rusia. Pero he aquí que se nos plantean estas cuestiones: ¿Qué hará entonces Rusia en Europa? ¿Qué papel desempeñará en ella? ¿Estará apercibida para desempeñarlo?», *Diario de un escritor*, III, p. 968. «Oriente dirá al mundo la nueva palabra que, oponiéndose al socialismo, redimirá de nuevo a la humanidad europea», *Diario de un escritor*, III, p. 1.392.

Para Dostoyevski «el socialismo europeo es cada día una amenaza mayor», *Diario de un escritor*, III, p. 1.495 y propugna el *socialismo ruso* «cuya finalidad es convertirse en la *iglesia* de todos los pueblos, en cuanto es posible realizar esa iglesia en la Tierra (...); no se cifra en el comunismo el socialismo del pueblo ruso, sino que su salvación de todas las almas pónela en la fusión de todos los pueblos en el nombre de Cristo. ¡Ese es nuestro socialismo ruso! Los europeos se ríen de esa idea religiosa de suprema unión que alienta en el pueblo ruso», *Diario de un escritor*, III, p. 1.480.

11. El tipo ruso revolucionario por excelencia es el estudiante procedente de las clases acomodadas que ingresa en la universidad. Dentro de este grupo se encuadran personajes como Raskólnikov o Iván Karamazov; aun cuando éstos no colaboren explícitamente en un movimiento revolucionario organizado, se mue-

Dostoyevski había compartido en su juventud las ideas socialistas y revolucionarias. Por esta razón había sido condenado a muerte. Después de cumplir su condena en Siberia, donde entra en contacto con el hombre del pueblo y puede meditar largamente, adquiere la perspectiva que le permite desentrañar los principios de la revolución y la imagen del hombre que se esconde tras ellos; tarea que constituye el punto central de discusión en *Demonios*.

En una carta al entonces príncipe heredero Aleksandr Aleksándrovich, Dostoyevski afirma:

Alteza: Permítame el honor y la dicha de presentarle mi obra. Podría casi llamársela estudio histórico, cuyo objeto es descubrir la génesis de sucesos tan extraordinarios en nuestra sociedad especial como el movimiento de Nescháyev.

A mi juicio, no se trata ahí de ninguna casualidad ni de ningún especial fenómeno; antes bien, nos encontramos ante las consecuencias inmediatas, directas, del profundo divorcio en que toda nuestra cultura rusa se halla respecto a los veneros y principios nativos, originales, de la vida rusa.

(...) Los más señalados predicadores de nuestra independencia nacional serían los primeros en condenar, y con espanto, el caso Nescháyev. Nuestros Bielinskiis y Granovskis se resistirían a creerlo si se les dijese que ellos eran los padres legítimos de los Nescháyevs. Y precisamente ese parentesco y esa sucesión de ideas que se transmiten de padres a hijos, desarrollándose más ampliamente en estos últimos, es lo que yo he querido poner de realce en mi obra¹².

Demonios pretende ser explícitamente el estudio de la génesis de un fenómeno histórico¹³ que no es fruto de la casualidad sino que es consecuencia directa del profundo divorcio en que se hallan cultura y pueblo. Para Dostoyevski, «el mal auténtico estriba en el desgarramiento del vínculo que relaciona al individuo con el pueblo y

ven en el clima intelectual que los inspira. «Bisogna alla svelta elevare i seminari al livello dei ginnasi, perchè solo così, tra l'altro, si potrà spegnere il focolaio del nichilismo», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 222. Cfr. *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 185 y p. 210.

12. *Carta a su alteza el príncipe Aleksandr Aleksándrovich*, 1873, III, p. 1.667.

13. «Hay ideas vivas, fuertes, que en tres generaciones no llegan a dilucidarse del todo, de suerte que al final resultan algo enteramente distinto que al principio... Pues bien: todos estos ociosos pensamientos me asaltaban involuntariamente en vísperas de ver Europa», *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, I, p. 1.371.

la tierra. El dolor, el pecado, el crimen pueden superarse cuando el individuo consigue entrar nuevamente en contacto con esas fuerzas telúricas. Sólo cuando se corta ese lazo sobreviene lo terrible; sólo cuando el hombre pierde relación con la fuente de la vida y con Dios»¹⁴. En *Demonios* se muestra el proceso de abandono de esta religiosidad popular de corte romántico. Las dolencias que padecen los personajes de esta novela —rayando en lo patológico— ayudan a comprender mejor el significado y la ubicación de la razón ilustrada.

Los hechos vinieron a confirmar que el achaque que padecían los rusos civilizados era más grave de lo que parecía, no limitándose el mal a los Bielinskiis, Krayevskis y demás gentecilla (...). Fíjese usted en esto, querido amigo: quien pierde su pueblo y su tierra, pierde también la creencia en Dios. Pues ese es, para que usted lo sepa, el tema de mi novela. Se titula *Demonios* y se cuenta en ella eso mismo: cómo los demonios endemoniaron una piara de cerdos (...). El tema es demasiado fuerte¹⁵.

El asesinato de un joven estudiante, planeado por los miembros de la sociedad secreta a la que pertenecía, causó tal impacto en Dostoyevski, que decidió escribir una novela que analizase el fermento ideológico que podía originar tales sucesos¹⁶. Esta es la razón por la que

14. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 173.

15. *Carta a Apollion Nikoláyevich Máikov*, Dresde 9 (21) X 1870, III, p. 1.663. Hace referencia a Lc 8, 26-39. La doble fecha de la correspondencia de Dostoyevski se debe a que en Rusia se comenzó a usar el calendario gregoriano en 1918.

16. «En el número de los sucesos descollantes que han podido influir en mi narración ha de incluirse el célebre asesinato de Ivánov por Nescháyev en Moscú. Me apresuro a declarar que no se de Nescháyev ni de Ivánov, ni de todo ese sonado suceso, más que lo que publicaron los periódicos. Pero aun suponiendo que estuviese mejor informado, nunca se me hubiera ocurrido hacer una simple glosa. Mi fantasía puede muy bien apartarse del hecho real, y mi Piotr Verjovenski no se parecerá en nada a Nescháyev; pero creo que mi espíritu, sobrecogido por el suceso, ha concebido, mediante la fuerza de la fantasía, una persona y un tipo adecuados a esa fechoría». Y sigue: «aunque aparezca en el primer plano de la acción, no es, bien mirado, sino algo secundario dentro del radio de acción de otra personalidad que, efectivamente, debe considerarse como el verdadero protagonista de la obra», *Carta a Mijail Nikifórovich Kátkov*, Dresde 8 (20) X 1870, III, p. 1.660. Se refiere a Stavroguin que influye en las personalidades, no sólo de Verjovenski, sino también en las de Schátov y Kirílov, orientándolos en sentidos diversos, como se verá.

considera *Demonios* como un estudio histórico, sosteniendo la tesis de una genealogía de la revolución. Bielinskii¹⁷, Chaadáyev, Granovski y Herzen¹⁸, que entonces empezaban a darse a conocer en el extranjero, serían los padres ideológicos de los futuros revolucionarios¹⁹.

17. Socialista, ateo, occidentalista. Dostoyevski le conoció en 1845. «Mi primera novelita, *Pobres gentes*, le encantó (luego, un año escaso después, reñimos... por diversas razones, aunque sin importancia, en todos los sentidos). Pero entonces, en los primeros días de nuestro conocimiento, me abrió los brazos de todo corazón y apresuróse, con la más solícita premura, a convertirme a sus ideas. No exagero en modo alguno al encarecer su cálido afecto hacia mí al principio de conocernos. En aquel tiempo era un socialista fervoroso, y enseguida empezó a hablarme de ateísmo. En lo que veo mucho de significativo..., a saber: su asombrosa sagacidad y su don extraordinario para empaparse totalmente de una idea (...). Éste, que lo que más estimaba en el mundo eran la razón, la ciencia y el realismo literario, comprendía, sin embargo, al mismo tiempo, más profundamente que los demás, que con la razón, la ciencia y el realismo literario solos no puede construirse más que un hormiguero y no una *armonía* social en la que pueda vivir el hombre. Sabía que la base de todo son los principios morales. En los nuevos principios morales del socialismo (que, dicho sea de pasada, hasta el presente no han resultado tales principios, no habiendo engendrado sino repelentes tergiversaciones de la Naturaleza y la sana razón), tenía Bielinskii, una fe loca y sin pizca de reflexión: era aquello entusiasmo puro. Pero como socialista tenía que empezar por derrocar el cristianismo..., sabía que la revolución debía comenzar por el ateísmo. Así que tiraba a destruir la religión, de donde procedían los principios morales de la sociedad que él atacaba. Familia, propiedad, responsabilidad moral del individuo..., para todo eso tenía una negación radical. (Anotaré que también, como Herzen, era modelo de padres y esposos.) Sin duda comprendía que al negar la responsabilidad moral de la persona negaba también su libertad; pero creía hasta la médula (más ciego que Herzen, que al cabo empezó a dudar de muchas cosas) que el socialismo no sólo no destruía la libertad del individuo, sino que, por el contrario, restauraba esa libertad en unas proporciones desconocidas hasta ahora, pero sobre una base nueva, de dureza dimantina», *Diario de un escritor*, III, p. 706.

18. «Herzen había sido elegido por la Historia misma para encarnar en su persona esa ruptura de la inmensa mayoría de nuestra clase culta con el pueblo. En tal sentido era un tipo histórico. Al divorciarse del pueblo, divorciáronse también, naturalmente, de Dios (...). Naturalmente, Herzen tenía que hacerse socialista (...). Habíase descuajado de los cimientos de la buena sociedad, negaba el principio de la familia, y eso que, si no estoy equivocado, era buen padre y buen marido. Negaba la propiedad, aunque, por lo pronto, sabía muy bien mirar por sus bienes y gozaba complacido en el extranjero de su independencia económica. Preparaba la revolución, espoleaba a los otros, y al mismo tiempo gustaba de la comodidad y sosiego de su hogar», *Diario de un escritor*, III, p. 705.

19. «— ¡Monstruo! Si fuera cierto lo que ese desdichado (Sch.) afirma de que sois el fruto de nuestra descuajada generación, de que los utopistas que hace ocho años surgieron en un modo progresivo os tienen a vosotros por sucesores, ¿cómo serán aquellos que vengan después de vosotros y que acaso tenga yo la desgracia

Se trata del encuentro de dos generaciones, siempre los mismos occidentales, el puro y el nihilista²⁰.

«*Los demonios* es una novela escrita para el futuro y no para el presente. En la vida rusa de los años 1860-70 no existían aún los Stavroguin, Kiriloff, Schatoff, Verjovensky y Schigaleff. Estos hombres aparecieron en Rusia mucho más tarde, ya en el siglo XX, cuando el terreno fue más propicio y se desviaron las corrientes religiosas»²¹. Sin embargo, es durante estos años cuando, al tiempo que crece la conciencia de la propia idiosincrasia, Rusia se siente urgida a incorporarse a la vida de Europa:

Comprendíamos por primera vez lo que significa ser ruso, y para colmo de extrañeza todo eso ocurría cuando acabábamos de reconocernos verdaderamente europeos, y comprendíamos que estábamos obligados a incorporarnos a la vida universal. La civilización dio sus frutos, y nosotros empezamos a comprender, poco más o menos, lo que es el hombre, lo que son su dignidad y su misión..., claro que según los conceptos que entonces elaboraba Europa²².

Dostoyevski no pretende explicar el caso Nescháýev como suceso concreto, sino que trata de clarificar un fenómeno social. *Demonios* trata —dice Dostoyevski—

simplemente del fenómeno en sí, habiéndome yo propuesto únicamente explicar la posibilidad de semejante fenómeno en nuestra sociedad, y, por cierto, en el sentido de un fenómeno social, no de un suceso, por lo que no es ninguna representación del caso concreto de Moscú

de ver?», *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.536. «Considerare *I dèmoni* come un pamphlet politico equivale a ignorare la più profonda intuizione di Dostoevskij. Non si tratta di una critica del nichilismo russo del XIX secolo, bensì di una fenomenologia del nichilismo, dell'ateismo universale, attraverso l'analisi della sua "formula sociale"», EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, ed. cit., p. 201. Cfr. *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 226.

20. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.531. «La presente generazione è il frutto del nichilismo cieco degli anni' 60. Frutto terribile e disgustoso. Ma verrà la loro volta. Sta sorgendo una generazione di figli che odieranno i loro padri», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 212. Cfr. STEINER, G., *Tolstoy or Dostoevsky*, ed. cit., p. 135.

21. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevski*, ed. cit., p. 144.

22. *Diario de un escritor*, III, p. 659. Dostoyevski hace referencia aquí a las obras de Onieguin y Puschkin. Cfr. *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, I, p. 1.374-1.375.

(...). Yo sólo pretendí exponer la cuestión, y, además, en forma de novela, formular una respuesta clara a la pregunta: ¿Cómo en nuestra sociedad admirable, que atraviesa un período de transición, no sólo podía darse un Nescháyev, sino muchos Nescháyevs, y de qué modo podía suceder que esos Nescháyevs pudieran reclutar secuaces²³.

El pensamiento ilustrado occidental importado a Rusia está representado en *Demonios* por Stepán Trofímovich²⁴. Intelectual de los años 40: ateo, liberal, occidentalista, constreñido a la inactividad por sus ideas políticas, predica irresponsablemente su concepción del mundo, abstracta y utópica, llena de ideales nobles y puros, al tiempo que impregnada por un vago sentimentalismo; se siente superado por aquella generación a la que él ha enseñado y que ha llevado sus ideas a una coherencia y determinación mayor alcanzando límites por él insospechados²⁵.

Dos veces por semana se organiza una tertulia nocturna en casa de Varvara Petrovna²⁶, a la que acuden Stepán Trofímovich, Liputin²⁷ y Schátov²⁸ entre otros.

Durante algún tiempo decían de nosotros que nuestra tertulia era un vivero de librepensamiento, de locura, corrupción y ateísmo; y siempre

23. *Diario de un escritor*, III, p. 795. *Demonios* constituye un intento explícito de dar respuesta a una pregunta y se hace por reducción al absurdo: el estado de desolación que motiva su final, reflejo de la desesperación de Stavroguin.

24. «Stepán Trofímovich es una figura secundaria; la novela no girará en torno a él; pero su historia está tan íntimamente ligada a los principales acontecimientos de la obra que he tenido que considerarlo como su piedra fundamental», *Carta a Apollon Nikoláyevich Máikov*, Dresde 2 (14) III 1871, III, p. 1.664.

25. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romance ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino, 1993, p. 38.

26. Varvara Pretovna Stavróguina, viuda del teniente general del mismo nombre y madre de Nikolai Vsevolódovich Stavroguin. Notablemente rica, encarga la educación de su único hijo a Stepán Trofímovich.

27. Hombre ya nada joven, funcionario del gobierno, gran liberal y con fama de ateo, cfr. *Demonios*, II, p. 1.090.

28. Participó sólo el último año en la tertulia, de niño había sido discípulo de Trofímovich. Estudiante expulsado de la Universidad, se coloca como preceptor de los hijos de un comerciante civilizado en el extranjero. De allí expulsaron a los dos meses a la institutriz por librepensadora y a las pocas semanas Schátov se casa con ella, para separarse tres semanas después, «como individuos libres que no tienen compromiso alguno uno con otro, y sin duda también por causa de la pobreza». En el extranjero había rectificado algunas de sus ideas socialistas viniendo a caer en la exageración contraria. Era extremadamente pobre, cfr. *Demonios*, II, p. 1.091.

persistió este rumor. Y, sin embargo, nosotros nos limitábamos a charlar del modo más inocente y grato, con una jovialidad liberal enteramente rusa. El liberalismo sublime y el liberal sublime, es decir, el liberal sin ningún objeto, sólo son posibles en Rusia. A Stepán Trofimovich, como a todo hombre de ingenio, le era necesario un auditorio, y le era indispensable, además, que se le reconociese que cumplía el alto deber de propagar la idea. Y le era, finalmente, preciso también tener alguien con quien beber champaña y cambiar, después de un vino de marca conocida, ideas optimistas sobre Rusia y el alma rusa, sobre Dios en general y sobre el Dios ruso, en particular; repetir por centésima vez anécdotas rusas escandalosas, de todos sabidas y por todos repudiadas. También comentábamos los chismes locales, profiriendo a veces severos fallos. Tocábamos también el tema de la Humanidad; juzgábamos severamente del futuro destino de Europa y del género humano; doctoralmente pronosticábamos que Francia, después del cesarismo, pasaría a ser una potencia de segundo orden, y estábamos perfectamente seguros de que eso podía ocurrir de un modo enormemente rápido y fácil. Al Papa hacía ya muchísimo tiempo que le habíamos pronosticado el papel de simple metropolita, en la Italia una, y teníamos la convicción absoluta de que este problema milenario, en nuestro siglo de humanidad, industria y ferrocarriles, era cosa de nada. Pero es que el sublime liberalismo ruso no entendía de otro modo las cosas²⁹.

Son los mismos que un día, después de haber bebido mucho, entonan *La Marsellesa* y celebrarán con entusiasmo el 19 de febrero de 1861, día en que queda abolida la esclavitud en Rusia.

¿Qué principios nutren las discusiones de la clase alta en Rusia? En el festival organizado por Iulia Mijailovna³⁰ tras la lectura del discurso de Karmazínov³¹ se oyó una voz:

—Usted no vio en su vida a Anco Marcio; todo eso es literatura —dijo, de pronto, una voz inusitada, pero también como dolorida.

29. *Demonios*, II, p. 1.093.

30. Mujer del gobernador, se sentía predestinada y portaba la aureola de una misión; fácilmente influenciable, durante el tiempo de su gobierno pretendía aunar lo irreconciliable. «Eran de su gusto tanto los grandes terratenientes como el elemento aristocrático, así el robustecimiento del poder gubernativo como el elemento democrático, y las nuevas instituciones, y el librepensamiento, y las ideillas sociales, y el tono severo de los salones aristocráticos, y la desenvoltura casi tabernaria de la mocedad que la rodeaba», *Demonios*, II, p. 1.298.

31. Cfr. *Demonios*, II, p. 1.127. Según Nabokov, Karmazínov constituye una parodia de Turguéniev, escribe para ser admirado, cfr. NABOKOV, V., *Curso de literatura rusa*, trad. M.^a L. Balseiro, Bruguera, Barcelona, 1984, p. 208.

—Eso es —insistió al momento otra voz—. Ahora no hay fantasmas, sino ciencias naturales. Póngase de acuerdo con las ciencias naturales.

—Señores, lo que menos podía esperarme eran esas absurdas objeciones —exclamó Karmazínov con profundo asombro.

El gran genio había perdido completamente en Karlsruhe el hábito de su patria³².

La razón ilustrada no admite otro conocimiento que no sea el de la ciencia experimental y, por tanto, ninguna otra verdad que no sea la obtenida por medio del razonamiento científico-matemático³³. De este modo el hombre asegura no sucumbir ante fantasmas, al tiempo que el concepto de verdad queda reducido a la verdad de las ciencias naturales³⁴. «Se ha construido un palacio de cristal donde todo es luz, habiéndose decidido que fuera de él no hay nada. Este palacio es el universo de la razón, tal como lo han concluido la ciencia y

32. *Demonios*, II, p. 1.385.

33. «La ciencia, sin duda, es eterna y firme para todos en sus fundamentos legales; pero sus injertos, sus frutos, dependen de las peculiaridades nacionales, es decir, de la tierra y del carácter ingénito», *Diario de un escritor*, III, p. 611. Dostoyevski piensa que el pueblo ruso tendrá un modo propio de asimilar la ciencia importada.

El conocimiento científico es útil pero deja sin contestar la pregunta por el sentido: «Lo imposible es como una muralla de piedras. ¿Qué piedras son éstas? Las leyes de la Naturaleza, las inducciones de las ciencias naturales, las matemáticas, sin duda. Luego que, por ejemplo, te han demostrado que descienes del mono, no hay que hacer remilgos: es preciso aceptar las cosas como son. Luego que te demostraron que, en realidad, un solo átomo de tu propia grasa debe ser para ti máspreciado que cien mil semejantes tuyos, demostración que acaba de cuajo con todas las virtudes y deberes y demás zaranjadas y supersticiones, no te queda más remedio que asentir, porque *dos y dos, cuatro*; son las matemáticas. ¡A ver si podéis objetar algo a esto! (...) ¿qué me importan a mí las leyes de la Naturaleza, ni las de la Aritmética, si esas leyes y su dos y dos, cuatro, me desagradan por algún concepto? (...) ¿Contendría la menor virtud de sosegar mi alma por la razón de que dos y dos sean cuatro?», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.460.

34. «—La Historia universal, sí, señor. Nos enseña una cáfila de imbecilidades humanas y nada más. Yo sólo tengo estima por las matemáticas y las ciencias naturales —pavoneóse Kolia (...).

Las lenguas clásicas, si quiere conocer usted toda mi opinión..., representan una medida policíaca sólo por eso las han establecido —poco a poco empezó a faltarle otra vez el resuello a Kolia—. Las han implantado porque son aburridas y porque, además, embotan las aptitudes. Ya había aburrimiento; pero, ¿cómo hacer para que hubiese más? Había necedad, pues ¿qué hacer para aumentarla? Y fueron e inventaron las lenguas clásicas (...).

¡Pero si los clásicos todos están traducidos a todas las lenguas, no siendo ni remotamente necesario, pues, estudiar latín para conocerlos! Se trata únicamente de

la filosofía modernas»³⁵. Se proyecta un nuevo modo de existencia humana que, incluso en sus elementos más personales, será perfectamente científica.

—(...) ¿Qué idea crees tú que se tendrá de la amistad futura en la sociedad del porvenir? Entonces no habrá amistad y hasta las relaciones de los hombres entre sí estarán sometidas a prescripciones rígidamente científicas (...). Sabrán a punto fijo lo que corresponde y es necesario a la naturaleza humana; no se echarán ya en cara sus vidas y defectos, ni reñirán ni se despreciarán. Para lo cual no será menester ningún amor, por lo menos el cristiano, sino tan sólo conocimientos y ciencia³⁶.

La ciencia se sitúa por encima de los saberes fundando una racionalidad —y, como consecuencia, una moral— utilitarista.

—(...) hoy todo eso son absurdos y únicamente figuraciones suyas. Hoy nadie, nadie se preocupa ya de la Madona, ni pierde el tiempo en esas cosas más que los viejos recalcitrantes. Es cosa probada.

—¿Qué es cosa probada?

—La Madona para nada sirve. Este jarrón es útil, porque en él puede echarse agua; este lápiz es útil, porque con él se puede escribir, mientras que aquélla es una cara de mujer peor que todas las otras caras naturales. Pruebe usted a dibujar una manzana y póngala junto a

una medida policífica para embrutecer a los chicos», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 429-430. Kolia es un joven socialista que está a punto de morir.

35. LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 391.

36. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.532. «Para los clásicos, la *eudaimonia* no era el “resultado” de algún modo estereotipado de proceder, sino más bien el “premio” a una manera de vivir y, en definitiva, de ser. La *eudaimonia* es una condición estable, que abarca toda la vida, y que depende del propio *daimon*, del genio de cada uno, que le viene dado por algún misterioso designio. No es que el hombre no pueda hacer nada por ser feliz. Sí que puede, y nada menos que vivir bien, es decir, practicar la virtud y aspirar a la contemplación. Pero el logro de la *eudaimonia* no es fruto del esfuerzo programado, sino que tiene la índole de un esfuerzo inmerecido, de una *bendición*. Y, desde luego, pertenece al acervo de una sabiduría ancestral que la felicidad plena no es cosa de esta vida.

Para los modernos, en cambio, la felicidad se consigue con el esfuerzo por transformar el mundo, de tal forma que colme las necesidades humanas. Ya no es algo que se espera recibir, sino que activa y autónomamente se alcanza por el trabajo. Esta actitud titánica, fáustica incluso, está estrechamente vinculada con la concepción mecanicista del mundo, que, como hemos visto, implica la homogeneidad de la experiencia científica y la completa disponibilidad o plasticidad de la materia física», LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, ed. cit., p. 169-170.

otra de veras... ¿Con cuál se quedaría usted? Seguro que no se equivoca. Para que vea usted en lo que han venido a parar ahora todas sus teorías, en cuanto las he mirado a la primera luz del libre examen³⁷.

La libertad de conciencia es el concepto secularizado del libre examen:

Si los hay más sabios, quiere decir que los hay más justos, y que nosotros podemos estar equivocados, ¿no es eso? *Mais, ma bonne amie*, supongamos que yo estoy equivocado; pero ¿no tengo mi derecho humano, eterno, supremo, a la libertad de conciencia? Tengo derecho a no ser beatón y supersticioso, si quiero, y por esto, naturalmente, me ha de mirar con malos ojos más de un individuo hasta la consumación de los siglos³⁸.

La razón científico-matemática se mantiene a distancia respecto de la fe en Dios; su fuerza se vería menguada en el momento que se rindiese ante el misterio. La primera Ilustración sólo puede aceptar la idea abstracta de un Dios lejano que ha puesto en marcha el mundo, sentando, de este modo, los principios de su futura negación:

Nuestro maestro creía en Dios. «¡No comprendo por qué aquí todos me tienen por ateo! —solía decir—. Yo creo en Dios, *mais distinctions*; yo creo como en el Ser que se reconoce en mí a sí propio. No puedo creer como mi Nastasia (la criada) o como cualquier señorito, que cree por si acaso..., o como nuestro simpático Schátov..., aunque, después de todo, no, a Schátov hay que descartarlo. Schátov cree a la fuerza, como el eslavófilo moscovita. Por lo que se refiere al cristianismo, con el sincero respeto que me inspira, yo... no soy cristiano. Antes pagano, como el gran Goethe, o como los antiguos griegos. Ya eso sólo de que el cristianismo no haya comprendido a la mujer..., según tan magníficamente ha descrito George Sand en una de sus novelas geniales, bastaría. Cuanto a las devociones, ayunos, etc. ¡No comprendo que tenga yo que ver con eso! Por más que se afanen aquí nuestros denunciadores, yo no quiero ser jesuita. El año cuarenta y siete, Bielinskii, que estaba en el extranjero, escribió a Gógol su famosa carta recriminándole violentamente por creer en un Dios (...)³⁹.

37. *Demonios*, II, p. 1.295.

38. *Demonios*, II, p. 1.111-1.112.

39. *Demonios*, II, p. 1.096. Desde 1846 Gógol profesaba la ortodoxia oficial. «L'ateismo è una malattia aristocratica, una malattia dell'educazione e dello sviluppo superiori, dunque, dev'essere ostica al popolo», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 166.

Trofímovich cree en el Dios de la Ilustración, no en el Dios cristiano; por supuesto, no cree por necesidad o con la ingenuidad del hombre del pueblo, sino que cree «según los cánones de la iluminación, racional y libre»⁴⁰, del mundo cultural de la revolución francesa; «afirma a Dios, pero de manera panteísta, con un acentuado realce egotista. Dios sí, pero “como esencia que se reconoce a sí misma sólo en mí”. Un Dios, por tanto, como proyección del yo»⁴¹. Rechaza el cristianismo por motivos ilustrados.

Si el ateísmo en sentido radical tiene sus dificultades, hay un tipo de ateísmo que se facilita por el condicionamiento cultural del hombre; es lo que se podría llamar «ateísmo por contagio». Éste, representado por Stepán Trofímovich, se caracteriza por tener un contenido «ilustrado» al tiempo que mantiene ciertas notas superficiales; es fruto, no de una indagación racionalmente tensa y comprometida, sino de una fuerte sugestión. Es la sugestión de poder ser libre en la zona del pensar —librepensador— la que conquista a Stepán y hace de oculta compensación a la frustración de no ser libre en el plano económico y en el afectivo⁴². El contagio se realiza a través del canal ateorético de la sugestión: la sugestión de las grandes personalidades que se declaran ateas, de un ambiente que, considerado intelectual y culto, suscita un sutil proceso de asimilación e integración. «El resultado del contagio no es un ateísmo “convencido”, por el esfuerzo personal de indagación, sino un ateísmo “sentido”, aun cuando a veces no sin una cierta intensidad de *pathos*. Si se debilitan las condiciones del contagio, si la fuerza de la sugestión desaparece, o por la maduración psicológica del sujeto o por la mutación de la situación sociológica, y después se sustituye a las presiones del contagio con persuasivos testimonios de fe, entonces el edificio del ateísmo puede derrumbarse, para dar espacio a la disponibilidad espiritual a la fe»⁴³. Este es el caso de Stepán cuando percibe que el liberalismo ilustrado que ha profesado toda su vida contiene los presupuestos que permiten inferir que *todo está permitido*. Así lo experimenta cuando espantado ve arder una barriada de

40. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e pensiero, Milano, 1989, p. 118.

41. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 118.

42. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 182.

43. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 183.

la ciudad⁴⁴ y se informa acerca de los asesinatos del capitán Lebiadkin y su hermana Maria Timoféyevna⁴⁵—la cojita—.

—¡Qué gentes! He estado viendo el resplandor de su obra toda la noche. No podían terminar de otro modo... —sus ojos volvieron a centellearle—. Huyó de un delirio, de un sueño febril; corro a buscar a Rusia⁴⁶.

La víspera de su muerte, desengañado, acepta no sólo la existencia de Dios como ser personal distinto de él, sino la obra redentora del Dios cristiano⁴⁷.

* * *

44. Verjovenski ordena provocar el incendio para encubrir los asesinatos del capitán Lebiadkin y su hermana Maria. Dostoyevski, como en otras ocasiones, ha trasladado a la trama de la novela acontecimientos reales: los incendios de París en mayo de 1871 y el gran incendio de San Petersburgo en 1862 —cfr. STEINER, G., *Tolstoy or Dostoevsky*, ed. cit., p. 135—. El fuego también presenta cierto carácter apocalíptico. En última instancia, «the actions of the novel are gestures of the soul when it is in dissolution», STEINER, G., *Tolstoy or Dostoevsky*, ed. cit., p. 169. El incendio está en las cabezas y no en las calles.

45. Maria —coja y demente— está casada en secreto con Nikolai Vsevolódovich Stavroguin.

46. *Demonios*, III, p. 1.425. «Buscar a Rusia» significa —dentro de la narrativa dostoyevskiana— volver al alma del pueblo, abandonar la élite occidentalizada, recuperar el valor de la ortodoxia, lo genuino del espíritu ruso.

47. «—Stepán Trofímovich, es preciso preverlo todo... He mandado por un sacerdote. Tiene usted que cumplir el deber...

Conociendo sus ideas temía mucho una negativa. El la miró asombrado.

—¡Disparate, disparate!... —clamó ella, pensando que ya se negaba—. Ahora no estamos para chiquilladas. Bastantes tonterías ha hecho usted.

—Pero... ¿es que tan malo estoy?

Pensativo accedió. Y en general, supe yo luego, de labios de Varvara Petrovna, que no le había dado el más pequeño miedo de la muerte. Es posible que sencillamente no creyese en ella y siguiera considerando su enfermedad como una fútesa.

Se confesó y comulgó de muy buen grado. Todos, hasta Sofia Matviéyevna, hasta los criados, acudieron a felicitarle por haber recibido los Santos Sacramentos», *Demonios*, II, p. 1.505.

El relato continúa: «—En nuestra época de pecado —empezó, lastimero, el sacerdote, con la taza de té en la mano—, la fe en el Altísimo es el único refugio del género humano en todos los contratiempos y pruebas de la vida, así como la esperanza de la eterna ventura prometida a los justos.

(...) Stepán Trofímovich sonrió contentidamente.

—Amigos míos —declaró—, Dios me es indispensable, porque es Él el único ser capaz de amar siempre...

En los *paralipómena de «Demonios»* se recoge un diálogo entre Stavroguin y Schátov; es el príncipe quien conduce la conversación tratando de mostrar a Schátov que, aun cuando se pueda negar la fe en Cristo y de hecho se haya negado, la ciencia nunca «podrá colmar el ideal íntegro de la Humanidad».

Podéis también, desde el ala derecha de la ciencia, afirmar que el cristianismo no se irá a pique en la forma del luteranismo, que concibe a Cristo simplemente como a un hombre, como a un filósofo bienhechor, o bien, desde el ala izquierda, decir que el cristianismo no es absolutamente necesario para la Humanidad, ni es tampoco la fuente de la vida viva (incluso lo reputan nocivo los exaltados), y que la ciencia se bastaría para dar a los hombres esa vida viva y el ideal ético (...). Yo y usted, Schátov, sabemos (...) que la ciencia sola nunca colmará el ideal íntegro de la Humanidad⁴⁸.

El principal obstáculo que impide la organización científica de la humanidad se encuentra en que la ciencia resulta insuficiente en

Fuera que, en efecto, creyese o que la magna ceremonia de recepción de los Sacramentos le hubiese hecho impresión y despertado la sensibilidad artística de su naturaleza, ello es que con voz firme, y dicen que hasta con mucho sentimiento, profirió algunas palabras refutando muchas de sus ideas antiguas.

—Mi inmortalidad es indispensable, aunque sólo fuera porque Dios no querrá cometer una injusticia y apagar del todo el fuego de amor que Él ya ha encendido en mi corazón. ¿Y qué más preciado que el amor? El amor es superior a la existencia; el amor es la corona de la vida, ¿y cómo es posible que la vida no le estuviese subordinada? Si yo lo amaba a Él y me regocijaba con mi amor... ¿es posible que Él me destruya a mí y mi alegría y nos reduzca a cero? ¡Si hay Dios, yo soy inmortal! (...)

La única idea sempiterna de que existe algo incomparablemente más justo y más feliz que yo, basta a henchirme todo de una ilimitada ternura y... alegría. ¡Oh, sea quien sea y haga lo que hiciere! Al hombre, mucho más indispensable que su propia felicidad, le es saber, y a cada instante crearlo, que en algún sitio hay ya una felicidad perfecta y tranquila para todos y para todo... La ley toda de la vida del hombre se reduce a que el hombre puede inclinarse siempre ante lo infinitamente grande. Si se les privara a las gentes de lo infinitamente grande, dejarían de vivir, morirían en la desolación. Lo inconmensurable y lo infinito son, pues, tan indispensables para el hombre como este planetilla en que vive... Amigos míos, todos, todos: ¡Viva la Gran Idea, la eterna, inconmensurable Idea! A todo hombre, sea quien fuere, es indispensable inclinarse ante lo que constituye la Gran Idea!», *Demonios*, II, p. 1.507. Cfr. *La alquería de Stepanchikovo y sus vecinos*, I, p. 781.

48. Stavroguin a Schátov. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.559.

orden a la fundamentación de la moral⁴⁹. Stavroguin lo explicará con un ejemplo:

—Cuando venga a faltar el alimento y la ciencia no pueda proporcionar comida ni calefacción, y la Humanidad siga aumentando, será menester frenar ese incremento. La ciencia dice: «Tú no tienes la culpa de que la Naturaleza esté dispuesta así, y en la base de todo está el instinto de la propia conservación; así que no hay más remedio que quemar a los recién nacidos». Tal es la moral de la ciencia. Malthus no va tan descaminado; sólo que aún no hemos tenido tiempo bastante para hacer la experiencia. Pero piense usted lo que pasará luego, y dígame si Europa podrá soportar una población sin alimento ni combustible. Y ¿podrá entonces ayudar la ciencia oportunamente, en el supuesto de que pueda ayudar? La quema de los recién nacidos llegará a encarnar en las costumbres, pues todos los principios morales, en el hombre abandonado a sus propias fuerzas, están condicionados⁵⁰.

49. «Ogni moralità trae la sua origine dalla religione, perché la religione è soltanto la formula della moralità», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 292.

50. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.559. «La società si crea coi principi morali. Nei principi morali voi non portate al popolo niente di meglio (perche esso ha l'ortodossia, e voi invece nulla. Esso non conosce privilegi). La sola scienza? —Ma la scienza da sola non crea la società (il socialismo)», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 305.

«Los ferrocarriles no corrompen de un modo especial las fuentes de la vida; pero todo esto en general, toda la obra de nuestros siglos últimos, en conjunto, científica y práctica, es posible que esté, efectivamente, maldita (...). A todos ustedes los desafío ahora, a todos los ateos: ¿en qué forma salváis al mundo y le trazáis su derrotero normal..., vosotros, los hombres de ciencia, los industriales, los accionistas, los partidarios del asalariado, etcétera? ¿En qué modo? ¿Con el crédito? Pero ¿qué es el crédito? ¿A qué conduce ese crédito? (...)

—Conduce aunque no sea más que a la solidaridad y equilibrio de los intereses —observó Ptitsin.

—¡A eso sólo, a eso sólo! ¿Sin apoyarse en ningún fundamento moral, aparte la satisfacción del personal egoísmo y las necesidades materiales? ¿La paz universal, la universal aventura..., derivándose de la necesidad! (...)

—Pero es que la indispensable necesidad de vivir, beber y comer, y la convicción plena, científica, finalmente, de que no puede usted satisfacer esas necesidades indispensables sin la asociación general y la solidaridad de los intereses, es, al parecer, una idea bastante poderosa para convertirse en punto de apoyo y *fuerza de vida* para los futuros siglos de la Humanidad —observó, exaltándose ya seriamente, Gania.

—La necesidad de beber y comer, es decir, el solo instinto de conservación...

—Pero ¿es que el instinto de conservación le parece a usted poco? Porque el instinto de conservación es la ley de la Humanidad.

—¿Quién le ha dicho a usted eso? —gritó de pronto Yevguenii Pávlovich—. Es la ley..., es verdad, pero tan normal como la ley de la destrucción, y más toda-

La ciencia tiene límites innegables⁵¹. Con su ejemplo Stavroguin hace notar cómo la ciencia está capacitada para adoptar medidas prácticas cuando se plantean situaciones extremas pero no se cuestiona su valor ético. Es el hombre quien debe decidir acerca de las posibilidades que le ofrece la ciencia, pero si los principios morales no encuentran su fundamento más allá del hombre sino que dependen de su arbitrio, la moral se vuelve frágil. Sólo una fundamentación adecuada del valor incondicional de la persona puede garantizar que ésta no sea vulnerada.

vía, de la propia destrucción. ¿Acaso la ley de la propia conservación es la única de la Humanidad? (...)

—¡Idea encaminada a fundir en la lucha a los contrarios, pero idea exacta! (...) La ley de la propia conservación y la ley de la propia destrucción son las únicas fuerzas de la Humanidad. El diablo, mediante una y otra, domina y dominará hasta un límite de tiempo aún desconocido (...).

«Demasiado ruido y tráfico hay en la Humanidad y demasiada poca tranquilidad de alma», deplora un sagaz pensador. «Concedido; pero el correr de la *teliega* que lleva el pan a la Humanidad hambrienta puede que valga más que la tranquilidad del alma», le responde, victoriosamente, otro pensador, que en todo se mete y de todas partes sale tan orondo. Pero yo, el modesto Lebédev, no creo en las *teliegas* que acarrear el pan para toda la Humanidad, sin una base moral de conducta, pueden fríamente excluir del disfrute de lo que acarrear a considerable parte de la Humanidad, como ya ha sucedido (...) ahí está Malthus, el amigo de la Humanidad. Pero el amigo de la Humanidad, es un antropófago, para no hablar de su presunción; porque ofenda usted la vanidad de alguno de esos innumerables amigos del género humano, y enseguida lo verá dispuesto a prenderle fuego al mundo por los cuatro costados, simplemente por vengarse», *El idiota*, II, p. 782-783.

Respecto del ateísmo contemporáneo afirmará Lebédev: «Probablemente había una idea más poderosa que todas las desdichas, suplicios, hambres, lepras, plagas y todo ese infierno que no habría soportado la Humanidad, sin esa idea que une, levanta los corazones y fecunda las fuentes de la vida. Mostradme a mí algo comparable a esa fuerza en nuestro siglo de vicios y ferrocarriles (...). Mostradme a mí esa idea que verdaderamente une a los hombres, aunque sea con la mitad del rigor que en aquellos siglos. Y atreveros a decir, finalmente, que no han menguado, que no se han alterado las fuentes de la vida, bajo esa *estrella*, bajo esa red que envuelve a las criaturas. Y no vengáis a asustarme con vuestro bienestar, con vuestras riquezas, rareza de hombres y rapidez en las comunicaciones. La riqueza será mayor; pero las energías son menores; no hay más idea que una: todo se relaja, todo se descompone y todos se disuelven», *El idiota*, II, p. 786.

51. «La ciencia misma tiene necesidad en todo momento de un valor ideal, de un poder creador de valores al que pueda servir y que le preste fe en sí misma, pues por sí misma, no crea ningún valor», NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 402.

El mundo que se proclama autónomo pierde la conciencia del significado propio de la realidad. Si hasta este momento su razón de bien se fundamenta en que ha sido afirmada —querida— por alguien distinto del hombre, ahora es medida por la subjetividad del sujeto, quedando oculto su significado. La ciencia, que conoce cierto orden en el cosmos y los instintos primarios del hombre, trata de ordenar la vida conforme a ellos pero es incapaz de determinar la existencia de valores absolutos y justificar por qué éstos han de ser respetados. Entonces los principios de la moral, abandonados a las fuerzas de cada individuo, se convierten en una concesión recíproca que acaba condicionada por el derecho del más fuerte hasta el punto de poder conducir a la desintegración de la persona. «En el moderno politeísmo de los valores, cada uno de éstos entra en conflicto con los demás, dado que la razón no está en condiciones de indicar un criterio universal para jerarquizarlos, para actuar en el ámbito de sus opciones; el saber científico —que no es superior a los valores, pero se mueve en un terreno distinto al de éstos— sólo puede mostrar a los hombres las diversidades y antítesis entre dichos valores, la gama de opciones y el coste exigido por cada una de ellas, la irreconciliabilidad de unas con otras.

El saber científico puede y debe demoler la ilusión de que sea posible evitar esa dura irreconciliabilidad o recibir de la ciencia la indicación infalible del valor a escoger. La conciencia de la crisis del sentido comporta así darse perfecta cuenta de los conflictos implícitos en cada acto de la vida, de los agravios que siempre se infligen a alguien con cada elección, por más necesaria e irrenunciable que sea, y de la violencia y la culpa que está siempre al acecho en las acciones humanas»⁵².

La carencia de una fundamentación racional de la vida moral, que justifique consistentemente la interpelación existencial de los valores, hace que éstos se vean reducidos a la categoría de sentimientos. Sentimientos cuyo fundamento último radica en el sentimiento universal de amor a la Humanidad⁵³ y cuyo contenido resul-

52. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 412.

53. «El hombre reniega de las grandes ideas de Dios, la inmortalidad y la libertad, y se entrega a un amor falso y ateo hacia el hombre y a una desatentada compasión que procura el arreglo del mundo sin Dios», BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 206.

ta un tanto impreciso. Sin embargo, «la imposibilidad de demostrar racionalmente la universalidad de un valor no elimina la necesidad del individuo de buscar un valor universal. La dominación de la naturaleza y el desarrollo social determinan una pérdida progresiva del sentido de la vida y de toda autenticidad existencial, y es inútil creer que se pueda contrarrestar o impedir este proceso mediante el recurso a los sentimientos. Como observa Weber, dicho proceso,

Zósima contando una historia: «Yo —decía— amo a la Humanidad; pero me asombro de mí mismo; cuanto más amo a la Humanidad en general tanto menos amo a los hombres en particular; es decir, aisladamente, como individuos separados. En mis sueños, no pocas veces —decía— he llegado hasta ideas voluptuosas respecto al servicio de la Humanidad, y puede que, efectivamente, me dejara crucificar por la gente, si, de pronto, alguien lo necesitase, y, no obstante, no soy capaz de convivir ni un par de días con nadie en el mismo cuarto, cosa que sé por experiencia. En cuanto se me acerca alguno, enseguida su personalidad apabulla mi amor propio y restringe mi libertad. En veinticuatro horas puedo cobrarle aborrecimiento aun al hombre más bueno, solamente por la razón de que se está mucho tiempo de sobremesa o porque sea moroso y esté siempre sonándose. Yo —decía— me vuelvo enemigo de la gente en cuanto la tengo cerca. En cambio, siempre me ha ocurrido que cuando más odio a la gente en particular tanto más ardientemente la amo en términos generales», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 62.

Kolia, socialista, pregunta a Alfóscha: «—¿es posible, sin creer en Dios, amar a la Humanidad? ¿Qué opina usted?... Voltaire no creía en Dios, y sin embargo, amaba a la Humanidad (...).

—Voltaire no creía mucho en Dios; pero, según parece, también sentía poco, muy poco amor por la Humanidad —replicó Alfóscha», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 431.

Mitía Karamazov: «A mí, Dios me atormenta. Es lo único que me apura. ¿Y si no existiese? ¿Y si tuviera razón Rakitin cuando dice que esa es una idea inculcada a la Humanidad? Pero entonces, si Dios no existe, es el hombre el dueño de la Tierra, del mundo. Magnífico ¿sólo que cómo va a ser virtuoso sin Dios? ¡He ahí el problema! A eso voy a parar. Porque ¿a quién va a amar entonces el hombre? ¿A quién va a darle las gracias y entonarle un himno? Rakitin se ríe. ¡Rakitin dice que es posible amar a la Humanidad aun sin Dios! Pero eso sólo un costoso como él puede afirmarlo; pero yo no lo puedo entender. A Rakitin no le pesa la vida: "Tú —me dijo hoy— ocúpate mejor en la conquista de los derechos civiles o afánate porque no suba el precio de la carne; con esto demostrarás estar más cerca de amar a la Humanidad que con tus filosofías". A lo que yo le repliqué: "Pero tú —le dije—, sin Dios, harás por subir el precio de la carne en cuanto tengas ocasión, atento sólo a hacer un rublo de una copeica". Se enfadó. Porque, después de todo, ¿qué es la virtud? Contéstame, Aléksieyi. Para mí es una la virtud, y para los chinos, otra... lo cual quiere decir que es cosa relativa (...). Me admiro ahora de que los hombres puedan vivir sin pensar en esto. ¡Vanidad!», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 460.

que tiende a hacer que esos hombres dejen incluso de cuestionar el significado de la vida y de la muerte, no por ello convierte en vacuas y obsoletas estas cuestiones, no disuelve ni relega a la categoría de problemas superados la exigencia de sentido y de valor»⁵⁴. Y, si esto es así, el imperio de la razón se tambalea, sus prometedoras esperanzas se desmoronan y el sentido de la existencia entra en crisis: «el decadentismo más original surge de la confrontación con la ciencia, con la crisis de sus fundamentos y de su pretensión totalizadora de dominar lo real»⁵⁵.

Porque la ciencia no está en condiciones de defender al hombre⁵⁶, Dostoyevski plantea una alternativa:

Si usted cree que el cristianismo es una necesidad y un regalo, una merced de Dios para el hombre, que el hombre solo no se habría podido agenciar; si usted cree que el hombre ha estado desde su cuna en inmediata unión con Dios, al principio por medio de la revelación, luego mediante el prodigio de la aparición de Cristo; si usted cree que el hombre abandonado a sus propias fuerzas habría sucumbido, y que por tanto, hay que creer que estuvo siempre en inmediata relación con Dios..., entonces debe usted profesar el cristianismo y no avenirse nunca a eso de que hay que quemar a los niños. Entonces tendrá que adoptar usted otra moral totalmente distinta (...), sin cristianismo el hombre se desintegrará y se reducirá a la nada. De suerte, pues, que puede creer esto o lo otro; el *quid*, está únicamente en saber lo que es más seguro y en dónde residen las fuentes vivas. En mi opinión, sólo la ciencia, luego que haya llegado hasta la insensibilidad contra los recién nacidos, podrá llevar a los hombres al endurecimiento y al salvajismo, y por eso es mejor quemar que morir uno. De otra parte, tengo la firme convicción de que sólo el cristianismo puede salvar al hombre (...)⁵⁷.

En estas palabras de Stavroguin se condensa una de las claves interpretativas de la obra de Dostoyevski: la posibilidad de optar por dos modos distintos de narrar la propia vida. La alternativa se

54. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 412.

55. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 77.

56. «Noi non siamo contro il progresso, Dio ce ne guardi, (...) ma il fatto è che dalla parte del progresso si trovano i *pjatialtynnye* (moneda de quince copeicas) consunti, gente senza tradizione, piena d'odio, e l'odio è un fenomeno anormale», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 86.

57. *Paralipomena de «Demonios»*, III, p. 1.560.

expresa aquí en el dilema: «puede creer esto o lo otro; el *quid*, está únicamente en saber lo que es más seguro y en dónde residen las fuentes vivas». Lo que directamente se cuestiona es dónde radica la verdadera vida⁵⁸, entendida como plenitud de sentido, y la respuesta es contundente: o bien cada hombre está en inmediata unión con Dios y por tanto su vida merece un respeto incondicionado —que se vería reconocido en una moral objetiva y con capacidad interpelante— o, por el contrario, es la voz del hombre la única que resuena en el universo constituyéndose a sí misma en medida absoluta de todo lo que acontece. La respuesta no trata de *demostrar* la verdad de una proposición, sino que formula una disyuntiva; no se sigue del discurso de la racionalidad abstracta, sino que se mueve dentro de la argumentación de una racionalidad existencial. Si la fe no se puede demostrar, la confianza ciega en la razón no deja de ser otro tipo de fe; por esto no se argumenta siguiendo una secuencia lógica demostrativa, sino más bien por *reducción al absurdo*, mostrando el alcance de ambas narrativas, apelando a la experiencia de los límites de un doble discurso de la vida.

Si la persona está abocada a narrar su vida según los parámetros que la ciencia le ofrece, los principios morales aparecen condicionados de modo que el hombre se puede alzar contra el propio hombre. Para Dostoyevski sólo existe una alternativa: la fe. No se trata de una vaga creencia en Dios sino de la apuesta por la fe con un contenido concreto: Cristo.

58. Se trata de dos cuestiones íntimamente unidas: el amor a la vida y su sentido. La cuestión moral que podría equivaler a la pregunta acerca de la vida que merece la pena vivir. «La filosofía moral moderna ha sido ciega, en general, al carácter complementario de la narración y de la teoría tanto en la investigación moral como en la propia vida moral. En la investigación moral siempre nos interesa la cuestión: ¿qué tipo de narración representada sería la encarnación, en las acciones y transacciones de la vida social actual, de esta teoría particular? Pues, hasta que no hayamos respondido a esta cuestión sobre una teoría moral, no sabemos a qué equivale de hecho esta teoría; no la entendemos todavía de forma adecuada. Y en nuestra vida moral, cada uno de nosotros se dedica a representar su propia narración, revelando así implícita, y a veces también explícitamente, la postura teórica, no siempre coherente, presupuesta por dicha representación. De aquí que las diferencias entre teorías morales rivales son siempre, en una parte fundamental, diferencias en la narración correspondiente», MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, ed. cit., p. 113-114.

Schátov —Y siendo eso, ¿en qué estriba el problema?

Príncipe —Pues siempre en lo mismo; ¿le es posible creer al hombre civilizado? Sólo por irreflexión no sitúa el hombre esta pregunta en el primer plano. Por lo demás, hay muchos que en ella se ocupan y sobre ella escriben y hablan. Por aturdimiento y enojo nos preocupamos únicamente por la labor del día, y creemos que sólo eso es necesario. Pero otros se construyen distintas filosofías, en el sentido de ser posible conciliar el cristianismo con todo el infinito proceso de la civilización, no sólo con su hodierno estado. Pero ambos sabemos que todo eso es absurdo y que sólo hay dos posibilidades: o creer o quemar (...).

—Me confunde usted —dijo Schátov— pero no me convence⁵⁹.

El príncipe reitera el dilema: «o creer o quemar». La pregunta acerca de Dios —que no se resuelve en la afirmación o negación de su existencia— no es habitualmente explícita⁶⁰, pero, si se plantea con toda su fuerza, aparece crudamente el dilema: creer o quemar.

Príncipe. —No comprendo por qué considera usted la posesión del intelecto, del conocer, como la forma de existencia más elevada que pueda imaginarse. En mi opinión eso se sale ya de los límites de la ciencia y entra en los de la fe, y si, me lo permite, hay ahí una suerte de truco de la naturaleza, pues precisamente se requiere para los fines de la propia conservación el propio aprecio en todo (...). Es muy posible que la incredulidad sea innata en el hombre, justamente por poner su razón por encima de todo; siendo la razón únicamente peculiar al organismo humano, no comprende el hombre ni desea otra forma de vida, o sea una vida allende la tumba, y no comprende que esa vida pudiera ser superior. De otra parte, es también innato en el hombre el sentimiento de la desesperación y la maldición, pues su intelecto está de tal modo dispuesto, que nunca cree en sí mismo y siempre está descontento consigo mismo, por lo que propende a considerar

59. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.561.

60. «Sólo por aturdimiento no cree el hombre», afirma Dostoyevski por medio de sus personajes: «Nosotros, sólo por aturdimiento, no creemos, porque no tenemos tiempo para ello; primero, los negocios nos abruman, y segundo, tiempo nos ha dado Dios poco, limitándose a establecer un día de veinticuatro horas, nada más; así que no tenemos tiempo, no ya para buscar nuestra salvación, pero ni siquiera para arrepentirnos», Grigori a Smerdiakov en *Los hermanos Karamazov*, III, p. 118.

con disgusto su vida. Así se explica que siempre se haya sentido inclinado a creer en una vida de ultratumba. Somos a todas luces seres en estado de transición, y nuestra vida sobre la Tierra es, a no dudar, un proceso de transformación⁶¹.

La comprobación de un desequilibrio en la constitución del hombre le hace un ser paradójico y contradictorio⁶². Si su capacidad de conocimiento constituye una forma de vida superior a la animal, también es ésta la que le permite dudar de la existencia en el más allá. El hombre se siente tentado a conceder un puesto privilegiado a la razón, hasta el punto de otorgarle una fe ciega. El sentimiento de desesperación y maldición, que nace de la experiencia de los propios límites, son los que avisan al hombre de que no es un ser acabado. El hombre «nunca cree en sí mismo»⁶³, porque no puede ser autosuficiente, como se deduce de su profunda dimensión relacional, que se refiere, no sólo a la necesaria condición plural humana, sino al «ser en dependencia de Dios». Descontento consigo mismo, se experimenta como capacidad siempre insatisfecha, abierta al infinito. Ésta es la razón por la que, si el hombre se percibe como un ser en que anidan las paradojas, Stavroguin puede afirmar, en un

61. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.561. Es Stavroguin quien lleva la argumentación en su intento de guiar a Schátov hacia el paneslavismo. No hay que olvidar que también es Stavroguin quien argumentará a favor del ateísmo induciendo a Kirilov al suicidio.

62. El desequilibrio consiste, como ya indicó Tomás de Aquino, en que el hombre poseyendo alma inmortal tenga cuerpo mortal, en que estando abierto a un infinito sea un ser finito, pues el hombre no es sólo cuerpo ni sólo alma, sino la unidad substancial cuerpo-alma, de modo que la persona humana es la unidad cuerpo alma, Cfr. *Summa Theologiae*, q. 97, a. 1 y *Quaestiones disputatae de malo*, q. 5, a. 5.

63. «La no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la “oscuridad del corazón humano”, o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 263.

sentido ambiguo respecto al *cómo* —el paraíso en la Tierra o fuera de ella— pero claro respecto de la condición humana, que el hombre es un ser en estado de transición y su vida en la Tierra un proceso de transformación⁶⁴.

64. La idea de que el hombre está en proceso de transformación no sólo es expresada por el príncipe, sino también por Kirílov (en la línea de Nietzsche), y por Zósima. Dostoyevski afirma en su cuaderno de anotaciones que la plenitud de desarrollo del propio yo se alcanza cuando éste se anonada al consagrarse a todos y cada uno de los hombres sin reservas. «Ma se è questa la meta finale dell'umanità (raggiunta la quale essa non dovrà evolvere oltre, ossia perseguire, lottare, maturare attraverso tutte le proprie cadute un ideale ed sforzarsi eternamente di raggiungerlo: come dire che non avrà più bisogno di vivere), ecco allora che l'uomo, attingendola, completa altresì la propria esistenza terrena. Quindi, sulla terra l'uomo è soltanto un essere in evoluzione, non concluso quindi, ma transeunte. Ma raggiungere questa meta altissima, secondo il mio parere, è del tutto insensato se al momento in cui la si raggiunge tutto si spenge e svanisce, ossia se l'uomo non continua a vivere anche dopo averla raggiunta. Di conseguenza, esiste la vita futura, il paradiso», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 93.

CAPÍTULO II

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

Stavroguin, enigmático pero iluminador, interiormente acabado, despierta la vida en otros. Es el centro sobre el que gravita la acción. Su creatividad, intencionadamente situada bajo el signo de la destrucción, esconde siempre nuevas ideas a las que sus amigos son conducidos de la mano, culminando siempre en el naufragio, sin que él sienta el más mínimo remordimiento. En la persona de Stavroguin *Demonios* trata del destino del hombre cuando se ensoberbece y no cuenta más que consigo. El relato constituye la historia del hombre, que, como Raskólnikov, para devenir superhombre deviene subhombre: es el caso de la disolución de una personalidad vigorosa que ha abusado de la propia fuerza: ¿cómo puede el vacío de un alma mover el mundo?, ¿cómo puede un nihilista pretender mejorar el mundo?¹.

Hijo de Varvara Petrovna, sin haber conocido a su padre, el narrador afirma que, aun cuando sabía que su madre lo quería mucho, era dudoso que él la quisiese a ella. Recibió de Stepán Trofímovich, en quien su madre tenía gran confianza por entonces, una educación sentimental y deficiente como el hombre de quien provenía.

Corresponde exactamente al tipo de esos vástagos de familias distinguidas degradadas hasta la marranada, que el conde de Tolstoi describe en *Infancia y juventud*.

Aquí se manifiesta, simplemente, el tipo de una energía primordial, inconsciente y en constante inquietud sobre el modo de desfogar-

1. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 19.

la y sin saber el terreno que debe buscar (...). Trátase aquí de una plétora de ímpetus extraordinaria, de acción inmediata, que para esos hombres que la llevan dentro representa una carga, una fuerza que pide y busca apoyo y guía, que entre torturas reclama descanso antes de la tormenta y no está en condiciones de aguardar el descanso sin pasar por la tormenta. Finalmente, hallan su asidero en Cristo; pero toda su vida es tempestad y caos².

Después de pasar una temporada en el extranjero —donde se había batido dos veces en duelo y fue perseguido por la justicia— regresa a su ciudad, manteniendo una conducta escandalosa. Stavroguin es un enfermo y su enfermedad presenta síntomas alarmantes. Es capaz de llenar de ignominia a otro y permanecer perfectamente tranquilo, como si la cosa le fuera completamente ajena, contemplando desde fuera los acontecimientos que ha generado. Es la fría maldad de un hombre que realiza experimentos —«estudios», como dice Kirílov— y que quiere ver cómo se comportan aquellos a quienes ofende y deshona³.

Stavroguin pertenece a ese tipo de hombres que, en sentido estricto, no actúan sino que determinan el obrar de los demás. No buscan a nadie, pero atraen a todo el mundo; no parecen querer nada para sí y, sin embargo, influyen poderosamente en los demás, determinando su destino⁴. Suscitan una especie de relación esencialmente religiosa⁵, en la que todos les brindan la bandera⁶.

2. *Apuntes*, III, 1.555-1.556.

3. Cfr. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 224. Stavroguin es el hombre que Dostoyevski describe en sus *Memorias del subsuelo*. «Cuando más admiraba yo lo bello y lo sublime, más profundamente me hundía en el cieno y más se me desarrollaba esa facultad de encenegarme. Lo peor era que esto no me ocurría por casualidad, sino como si yo hubiera pensado que absolutamente debía ser así (...) mi delicia provenía de que conservaba la conciencia demasiado lúcida de mi degradación, de que comprendía que había alcanzado el fondo de la infamia; que aquello era innoble, pero que no podía ser de otro modo; que ningún escape me quedaba para salir de ese estado y volverme otro hombre; que, aunque tuviese aún fe y tiempo para regenerarme, seguramente no hubiese querido, y que, dando de barato que sí lo hubiese querido, no habría servido de nada, porque, en realidad, no habría sabido en qué sentido operar mi transformación», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.458.

4. Cfr. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 208.

5. Entre el príncipe Mischkin y Stavroguin se puede establecer un paralelismo. En ambos la relación que los une a los demás hombres tiene carácter religioso, pero de un género esencialmente distinto.

6. Cfr. *Demonios*, II, p. 1.238.

Stavroguin posee una gran fuerza, pero tiene la raíz de la pereza en lo más profundo de su ser, de ahí que «no encuentre ningún sentido en hacer algo. Para él no hay motivo. Esta pereza es la ociosidad del dandy, el tedio de los románticos, sólo que erigida en una fuerza peligrosa y potente»⁷. La fuerza de Stavroguin se convierte así «en algo sin objeto, en algo que no tiene en qué emplearse puesto que no cobra, como debiera, sentido en la acción. Crece sola consigo misma y se ahoga inerte»⁸; los ocasionales estallidos no significan más que irritación y desesperación»⁹. El vértigo de sentir el poder de su fuerza mueve a Stavroguin al experimento, a la búsqueda de límites que rayan lo inhumano. Stavroguin es el desarraigado que se reconoce como tal. Deambula por la ciudad como un perfecto extraño. Las palabras que invaden su mente, los deseos que le asaltan, son objeto de uso, sólo es suyo el gesto de tomar o alejar de sí. Es el hombre del subterráneo que reniega de la metafísica, para el que es imposible hallar algún significado en la realidad. Experimenta, no por adquirir un conocimiento científico acerca del hombre o por curiosidad intelectual, sino que «le impulsa un real instinto: el placer de aferrarse a la vida, de dominarla, de atormentarla, de destruirla»; de ahí su conducta con Maria Lebiadkina o con Matríoscha; de ahí que tome por la nariz a Gáganov con motivo de la muletilla que éste siempre repite, o que muerda en la oreja al gobernador. De su indiferentismo moral «deriva una actitud de experimentación estética, en el que los otros están presentes (...) únicamente como medios o testimonios del experimento, y en que el experimentador es, más que actor ocupado e interesado en la acción, un espectador desencantado de sí mismo e inerte: no tanto movido por la pasión del desafío y la provocación, como solicitado por el placer sutil de una nueva experiencia»¹⁰. Su comportamiento revela una patología, aunque Liputin afirme que está en su juicio, y Tijón lamente que lo tengan por demente porque, así su actitud queda fuera del plano ético descargándole de toda responsabilidad.

Stavroguin es el desarrollo coherente de Raskólnikov. Habiendo superado toda ley, ya no puede distinguir el bien del mal que para él

7. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 225.

8. La voluntad de voluntad es el emblema del nihilismo, como lo enunció Heidegger, cfr. CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 256.

9. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 225-226.

10. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoyevskij. Filosofía, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 35.

son la misma cosa; ignora completamente toda norma, todo límite, todo valor; su libertad es puro arbitrio y, no encontrando ninguna norma que violar, no tiene tampoco ningún objetivo que proponerse y que alcanzar, por lo que se disuelve en la indiferencia, en la nada, en la experimentación, en el anonadamiento: enorme fuerza sin ocupación, destinada a destruir y a destruirse, a desencadenar el desorden y la muerte en los otros y a disolverse a sí misma en la nada¹¹.

— (...)¿Es verdad que ustedes creían que no había distinción entre diversión voluptuosa, bestial y cualquier proeza, incluso la de dar la vida por la Humanidad? ¿Es cierto que ustedes en ambas cosas encontraban una belleza y placer idénticos? (...) No sé tampoco por qué el mal es más odioso y la virtud más hermosa, pero sé por qué el sentimiento de esta distinción se borra y pierde en señores como los Stavroguines —continuó Schátov, todo trémulo—. ¿Sabe usted por qué entonces contrajo aquel matrimonio tan oprobioso y ruin? Pues ¡porque en eso la ignominia y el atolondramiento rayaron en genialidad! ¡Oh, usted no se pasea al filo, sino que se arroja de cabeza a la sima! Usted se casó por el placer de atormentarse, por el placer de los remordimientos de conciencia, por el delito moral. Esto fue un arrechucho de los nervios... ¡Un reto al sentido común resultaba ya de por sí bastante seductor! ¡Stavroguin y una mendiga escupible, idiota y coja! Cuando usted le mordió la oreja al gobernador, ¿sintió usted voluptuosidad? ¿La sintió? Señorito ocioso, ¿la sintió?¹².

«La afirmación de la libertad arbitraria y sin ley lleva consigo la indiferencia entre el bien y el mal, más aún la equivalencia entre ellos: de ahí nace la más absoluta carencia de sentido moral, el amoralismo total, la indiferencia por todo valor.

Mas el amoralismo y la indiferencia traen consigo la muerte del alma, la inercia del corazón, la más fría insensibilidad»¹³. Es el escepticismo radical y profundo que nace de la conciencia de que es imposible conocer nada objetivo y de la afirmación de que nada tiene sentido¹⁴.

11. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 33.

12. *Demonios*, II, p. 1.239. «No existe ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 107.

13. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 34.

14. El hombre del subsuelo es la primera incoación de los demonios; no está lejos de Stavroguin en su afán de experimentar desde su libertad con los demás y

Si Stavroguin posee una inteligencia aguda y clara y una tremenda voluntad, «su corazón es un desierto»¹⁵. En él —como diría Kierkegaard— «la desesperación del pecado es consciente de su propio vacío interior y de que no tiene nada de qué vivir, ni siquiera su propio yo con sus representaciones correspondientes»¹⁶. El príncipe no vive, no siente alegría ni dolor, y «sólo por el corazón vive el espíritu humanamente y vive humanamente el cuerpo del hombre»¹⁷. No puede alcanzar a los hombres ni los hombres pueden alcanzarle porque es un «exterior cerrado aunque nada haya dentro que sea menester guardar»¹⁸. Stavroguin no puede obrar si no es como espectador de sí, ve y estudia su doble en las acciones más innobles; mientras elude tomar parte, actúa como si otro lo hiciera¹⁹. Es la maldad personificada que se desdobra en el demonio²⁰.

consigo, siendo espectador de su vida. El hombre del subsuelo niega la posibilidad de encontrar por medio de la razón un fundamento y, como consecuencia, afirma una libertad irracional y arbitraria hasta el absurdo que se resume en la pregunta: ¿Y si yo quiero que dos y dos sean cinco? En *Memorias del subsuelo* la pregunta por el origen se resuelve en sentido negativo.

15. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 227.

16. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal* (o de la desesperación y el pecado), trad. D.G. Rivero, Guadarrama, Madrid, 1969.

17. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 227.

18. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 228.

19. Hay un claro paralelismo entre el modo de actuar de Stavroguin y el de Iván Karamazov. Iván no actúa sino que proyecta en otros su idea —*todo está permitido*—, y con ella Smerdiakov es inducido a cometer el asesinato de su padre.

20. «El grado ascensional de conciencia, o la conciencia en cuanto asciende, representa la continua potenciación ascendente de la desesperación. Cuanta más conciencia, tanto más intensa será la desesperación (...). La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas; en el diablo no se da ninguna oscuridad que pueda servir de disculpa atenuante y por eso su desesperación es la más absoluta de todas. Este es el grado máximo de la desesperación», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 95.

La negación de Dios y la desesperación van de la mano y nacen ambas de una misma actitud mantenida. Dice Zósima: «¡Oh! Los hay también en el infierno que son sumamente soberbios e iracundos, pese a su destino, ya indiscutible, y a la contemplación de la verdad irrefragable. Y los hay terriblemente entregados a Satán y a su soberbia. Para esos tales, el infierno es voluntario e insaciable; ellos mismos eligieron los tormentos. Porque se maldijeron a sí mismos al maldecir a Dios y a la vida. De su malvado orgullo se alimentan, cual si famélicos en un desierto, diesen en chuparse la sangre del propio cuerpo. Pero, desgraciados por los siglos de los siglos, rehusan también el perdón de Dios, que los llama: reniegan. Al Dios vivo, sin odio no pueden contemplar; querrían que no hubiese vida de

«Si el yo desesperado —escribe Kierkegaard— es un yo activo, entonces, siempre se relacionará consigo mismo de una manera experimental, y esto por muy grandes y asombrosas que sean todas sus empresas, o por mucha que sea la tenacidad que ponga en ellas. No reconociendo ningún Poder sobre sí, le falta en última instancia la debida seriedad, y todos los cuidados que pone en sus experiencias más ambiciosas no encierran más que una mera apariencia de seriedad. En realidad se trata de una seriedad fraudulenta, lo mismo exactamente que lo era el fuego que Prometeo les robó a los dioses. Aquí lo que se pretende es robarle a Dios el pensamiento —en lo cual consiste la seriedad— de que Él nos mira y en vez de esto el yo desesperado se contenta con mirarse a sí mismo, con el único propósito de prestar a todas sus empresas un interés y significado infinitos. Así, naturalmente, todas sus empresas no son más que experimentos»²¹.

Dios, que se aniquilasen Dios y toda su obra. Y arderán en el fuego de su ira, eternamente, ansiosos de la muerte y el no ser. Pero no morirán...», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 262.

La rebeldía voluntaria se expresa en otros personajes de Dostoyevski, por ejemplo en Lise:

«—Yo no quiero ser santa. ¿Qué le hacen en el otro mundo a los más grandes pecadores? Usted debe saberlo con toda exactitud.

—Dios condena —dijo; mirándola de hito en hito, Alífoscha.

—Pues eso quiero yo. Ir, que me condene, y de pronto echarme a reír en las barbas de todos (...).

—Usted toma el bien por el mal (...).

—No quiero ser buena, sino mala y en eso no entra para nada la enfermedad.

—Pero, ¿por qué ser mala?

—Pues para no dejar títere con cabeza (...). Yo algunas veces pienso en hacer muchísimo daño, muchas cosas malas, y llevarme mucho tiempo haciéndolas en secreto, y que de pronto todo el mundo se entere. Todos me rodearán, me señalarán con el dedo, y yo me los quedaré mirando a todos. ¡Qué gusto! ¿Por qué ha de dar gusto eso, Alífoscha?

—No sé. La necesidad de destruir algo bueno, o de prenderle fuego, como usted dice, suele ser frecuente.

—Pero yo no me contento con decirlo; yo lo hago», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 452.

21. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 140. «Si no quiero aceptarme como soy, entonces no me queda más que intentar construir mi vida a espaldas no sólo del Creador, sino incluso de los padres y de la Patria, sin agradecer los bienes que de todos ellos he recibido. Me enfresco así en una *libertad titánica*: sólo cuento yo, yo soy dios. Si no fuera porque al menos sirve para mostrar el anhelo de divinización que anida en todo hombre, esta titánica libertad sería —aparte de una ridiculez, como lo es— una nada total. Efectivamente, nada,

Stavroguin quiere desesperadamente ser sí mismo y para lograrlo se proyecta en la multiplicidad; al fin, el yo disgregado y carente de fundamento, desespera y renuncia a la vida. «El yo en este caso es su propio señor, su propio dueño, y esto, según se dice, de una manera absoluta. Pero cabalmente en esto consiste la desesperación, aunque el desesperado también lo considera como su mayor placer y gozo. Sin embargo, al mirar la cosa más de cerca, no será difícil ver que ese señor absoluto no es más que un monarca sin reino y que en realidad sus dominios se extienden a la nada»²².

Todo depende arbitrariamente del yo. «Nuestro hombre quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino *en el principio*. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita»²³. Empezar en el principio, ser el origen, por eso Stavroguin niega a Dios.

Stavroguin es ateo. Su ateísmo nace directamente de la aceptación de los principios ilustrados que radicaliza:

—Usted es ateo, porque es usted un señorito, el último señorito. Usted ha perdido la noción de la diferencia entre el bien y el mal, porque ha dejado de conocer a su pueblo. Vendrá una nueva generación, directamente del corazón del pueblo, y no la conocerán ni usted ni los Verjovenski, hijo y padre; ni yo, porque también yo soy un señorito (...)»²⁴.

Stavroguin profesa lo que se podría llamar un *ateísmo de voluntad*, que se condensa en la pura afirmación de la voluntad y en la negación absoluta²⁵. Se trata de un ateísmo luciferino que sólo la poten-

porque sólo se puede construir sobre la negación continua, sobre la continua afirmación de que no me da la gana aceptar lo que la Naturaleza y Dios en cada caso piden y me ofrecen.

Esa libertad, que se pretendía máxima, no estriba más que en el puro ejercicio del rechazo; es decir, en el *minimum* de libertad que encontrarse pueda (...). La identidad del hombre no está en él, sino en Dios», ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, Magisterio Español, Madrid, 1976, p. 123-124.

22. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 140.

23. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 139.

24. *Demonios*, II, p. 1.240.

25. «Entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, es algo que sobrepasa la conciencia del individuo. Esto es una cosa completamente lógi-

cia creativa de la imaginación simbólica puede delinear. La negación de Dios no intenta justificación alguna, sino que se exalta y se consume en la gratuita decisión de la libertad²⁶. Kirílov entiende que

— (...) Stavroguin, si cree, no cree que cree. Si no cree, no cree que no cree²⁷.

Esta es la razón por la que Stavroguin no tendrá conciencia de engaño después de haber experimentado con Schátov y Kirílov en direcciones diversas²⁸.

—(...) Le repito que ni a usted ni a ése otro he engañado.

—¿Es usted ateo? ¿Es usted ahora ateo?

—Sí (...).

—Recuerda usted su expresión: «Un ateo no puede ser ruso. El ateo inmediatamente deja de ser ruso». ¿Lo recuerda?

—¿Sí? —asintió Nikolai Vsevolódovich como interrogando.

—¿Usted pregunta? ¿Se le ha olvidado? Y, sin embargo, ésta es una de las más justas indicaciones de una de las principales particularidades del alma rusa, por usted adivinada. No he podido olvidar eso.

ca, pues de lo contrario cada individuo debería estar en condiciones de responder a la pregunta de cómo ha comenzado el pecado», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 183.

26. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 186.

27. *Demonios*, II, p. 1.476. Esta es la misma actitud que adopta Iván Karamazov: «Iván: —Pienso que si el diablo no existe, y, por tanto, es creación del hombre, éste lo ha creado a su imagen y semejanza.

Alfóscha: —En ese caso, lo mismo que a Dios», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 198.

Respecto del demonio afirma: «—Ni por un momento te considero una realidad —exclamó Iván con cierta rabia. Tú eres mentira; eres mi enfermedad, un fantasma. Lo único que pasa es que no sé cómo suprimirte, y estoy viendo que por algún tiempo tendré que sufrirte. Tú eres una alucinación mía. Tú eres fruto de mí mismo, sólo que de una sola parte mía: desde luego, de mis ideas y sentimientos más salvajes y estúpidos (...).

Yo no puedo creer en ti. No recuerdo si dormía o estaba despierto la vez última. Puede que te viese en sueños y no despierto (...).

Tú eres... yo, sólo que con otra cara. Tú precisamente dices lo mismo que yo pienso..., y nada nuevo puedes contarme (...). Sólo que expresas únicamente mis pensamientos peores», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 493-494. Iván afirma: «No creo en ti», cfr. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 496.

28. La diversidad de direcciones en que experimenta Stavroguin es sólo aparente. Stavroguin suscita un panteísmo ateo en Schátov y un ateísmo religioso en Kirílov.

Le recordaré otra cosa... Usted dijo una vez, entonces: «Quien no sea ortodoxo, no puede ser ruso» (...).

—Si yo creyera eso, sin duda que lo repetiría ahora también. No mentía al expresarme como un creyente —profirió Nikolai Vsevolódovich con mucha seriedad—. Pero le aseguro que me hace pésimo efecto esa repetición de pensamientos míos caducados. ¿No podría usted dejarlos en paz?

—¿Qué si creyera? —exclamó Schátov, sin conceder mayor atención a la pregunta—. ¿Pero no me decía usted que, si matemáticamente le demostrasen que la verdad existía fuera de Cristo, preferiría quedarse con Cristo a irse con la verdad? ¿No decía usted esto? ¿No lo decía usted?²⁹

«Schátov, al pedirle cuentas, le reprocha que haya introducido en las mentes de aquellos antiguos socialistas el pensamiento del pueblo-Dios. Es que Stavroguin es efectivamente también un romántico que postula el carácter infinito de la naturaleza, las raíces comunes de la tierra y del pueblo, la *gran unidad* y la transformación mágica de la existencia. Todos estos pensamientos viven en él aunque encubiertos, aunque los acoge sin verdadero interés. También viven en él ese movimiento de rebeldía romántico y prometeico de un Kiríllov, ese ahogo derivado de la inmediatez religiosa y la idea de renunciar a superarlo por el camino del cristianismo»³⁰.

El príncipe es un hombre sumamente desconcertante, un aristócrata orgulloso. Fue ya antes un mortal enemigo de la emancipación de los campesinos y se acreditó como uno de los opresores. Es un hombre de la idea. La idea lo posee y domina, con la particularidad de que no lo penetra espiritualmente, sino que más bien encarna en él; ha llegado a convertirse en su propia naturaleza, siempre inquieta y dolorida, y lo impele a la acción³¹.

29. *Demonios*, II, p. 1.235. «Y cuando le preguntábamos a ese señor por qué trataba de convencer a los demás, siendo así que él no creía en nada, y de dónde sacaba aquel fervor, aquella vehemencia de convicción, siendo así que dudaba de sus palabras, respondía que se exaltaba de aquel modo por ver si así se convencía a sí mismo. Eso es lo que se llama amar una idea por fuera, movido de la sola pasión, sin demostrarse a sí mismo (y hasta temiendo demostrarse), si es verdadera o falsa. Y quién sabe si no será también verdad eso de que muchos se pasan la vida exaltándose hasta echar espumarajos por la boca con el solo fin de convencerse a sí mismos, y mueren sin lograrlo...», *Diario de un escritor*, III, p. 613.

30. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 230.

31. *Apuntes*, III, p. 1.557.

Stavroguin aparece en la época en que ha cambiado sus convicciones y se muestra escéptico hasta el cinismo, constituyéndose en la encarnación de la «desesperación infinita»³². «Se pueden encontrar, en el caso de Stavroguin, las dos formas fundamentales de desesperación, que Kierkegaard analiza en las páginas candentes de *La enfermedad mortal*: la desesperación por debilidad, esto es no querer ser sí mismo, y la desesperación por obstinación, esto es querer ser sí mismo. Las dos formas provienen de la misma raíz que es una “relación equivocada”, no tanto en el nivel cognoscitivo, como en el nivel radical de la libertad. En la perspectiva de Kierkegaard, es una “tensión ontológica” la que constituye al hombre, la cual es síntesis de infinito y de finito, de tiempo y de eternidad, de posibilidad y de necesidad. Ahora, el secreto de la existencia es la libertad con que el hombre se apuesta a sí mismo poniéndose en “relación”. Sin embargo, la relación tiene sólo esta alternativa: o es “verdadera” si, por la fe, se funda en Dios; o es “falsa”, si se separa de tal fundación. La desesperación es justamente de la “relación equivocada”, que se instala en el corazón de la existencia que es la libertad. Ahora el aspecto trágico de la desesperación está en el hecho de que ésta, “siendo una determinación del espíritu, se relaciona con lo eterno y por eso tiene en su dialéctica algo de eterno”»³³.

El pecado de desesperación se potencia refiriéndose a la persona de Cristo, al negar la posibilidad de la redención. Pasa por tres fases: desesperar del propio pecado; desesperar de la remisión del pecado; y abandonar el cristianismo declarándolo falso. Ahora bien, «el extremo abismal de la desesperación se tiene cuando ésta se eleva a la potencia demoníaca: querer ser ella misma en el odio contra la existencia. Estamos en la esfera de la obstinación pura»³⁴.

32. Se pueden aplicar a Stavroguin las palabras pronunciadas por Iván en *El gran inquisidor*: «Derramando estúpidas lágrimas, reconocerán, por fin, que el que los crió rebeldes, sin duda quiso burlarse de ellos. Lo dirán así, de puro desesperados, y lo por ellos dicho será una blasfemia, que los hará aún más desdichados, porque la naturaleza del hombre no aguanta la blasfemia y, al fin y al cabo, siempre se venga de ella. A propósito de esto, inquietud, turbación y desdicha..., he ahí el actual patrimonio de los hombres después de tanto como Tú sufriste por su libertad», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 212.

33. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 187.

34. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 188.

Schátov propone a Stavroguin que busque a Dios por el trabajo del *muchik* y que vaya a ver al monje Tijón. Sin embargo, la visita a Tijón no supone un cambio en Stavroguin, porque «Stavroguin a diferencia de Raskólnikov es una figura hasta tal punto exasperada que no es ya sólo víctima de la angustia, sino su verdadera encarnación. Para Stavroguin no hay una Sonia, no existe el deseo de un *vehiculum gratiae*»³⁵. Si es propia del hombre la desesperación en

35. Cfr. PANGALLO, M., «Delitto e castigo di Dostoevskij», *Dostoevskij e Nietzsche*, Cultura & Libri n.º 62, società editrice Dante Alighieri, Roma, IX 1990.

La desesperación como rechazo de la posibilidad de redención se puede ilustrar comparando las actitudes de Stavroguin-Raskólnikov y Nastasia-Sonia. Si Stavroguin y Raskólnikov han experimentado los límites del *todo está permitido*, Sonia y Nastasia han sido mancilladas en su juventud. Stavroguin desespera y se suicida. Raskólnikov desespera, enferma y por último expía su culpa. Sonia peca y confía, Nastasia es mancillada y desespera. Su actitud cerrada a la posibilidad de redención es anunciada por el príncipe Mischkin al comienzo de la novela cuando al contemplar su retrato afirma: «si no fuera tan orgullosa se salvaría».

«El yo fatalista no respira, ya que la pura necesidad es irrespirable y en ella el yo del hombre no hace más que axfisiarse. La desesperación del fatalista es haber perdido a Dios y con ello haberse perdido a sí mismo, puesto que el que no tiene Dios, tampoco tiene ningún yo», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 91. Si Dios fuera necesidad, su religión sería muda sumisión e incapacidad para la plegaria. Por el contrario, creer en la posibilidad de redención es creer en la posibilidad de perdón, como se pone de manifiesto en la actitud de Sonia cuando lee el pasaje de la resurrección de Lázaro. Aquí se puede ver que «la fe, en efecto, consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 161. Y, por esta razón, se puede afirmar que lo contrario del pecado no es la virtud —medida humana— sino la fe, porque el pecado lo es delante de Dios. Por eso es mejor «pecar rezando», porque así siempre queda la posibilidad de la salvación. «Lo que hace que un hombre pueda rezar no es otra cosa que el hecho de que la voluntad de Dios sea lo posible; si no hubiera más que lo necesario, entonces el hombre sería tan esencialmente mudo como lo es el bruto», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 92. El hombre que no cree en Dios necesariamente desespera en su pecado, por el contrario, «el creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento. Esta es la salud de la fe, la cual resuelve todas las contradicciones. La contradicción aquí consiste en que la ruina, hablando humanamente, es segura; y, sin embargo, sigue habiendo posibilidad», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 91.

El creyente es el hombre que se siente solidario en el pecado y sin embargo sabe que el bien es más fuerte que el mal: «Amigos míos, pedidle a Dios la alegría. Sed alegres como los niños, como los pajarillos del aire. Y que no os turben los pecados de los hombres en vuestro actuar; no temáis que desluzca vuestra obra e impida su consumación; no digáis: "Fuerte el pecado, fuerte la deshonra, fuerte el

cuanto que experimenta como insuficiente la propia existencia, además «la desesperación consiste precisamente en sufrir el pecado sin creer en el arrepentimiento, en expresar la potencia negadora del mal sin apelar al principio del bien, en creer en el demonio sin creer en Dios. Y a Stavroguin no le queda otro camino que el suicidio, que es el acto final de la desesperación»³⁶.

En el epílogo de *Demonios* se puede leer el final de Stavroguin. Su suicidio es emblemático de una libertad sin sentido, capaz de mover a otros —Schátov, Kirílov, Verjovenskií— en direcciones diversas. Su muerte es fruto de la desesperación que se agrava al final de la novela, cuando comprueba que la multiplicidad de su influjo ha conducido —mediante una indiscriminada destrucción— a la nada: Verjovenskií ha organizado una revolución que no existe y, como consecuencia, Kirílov se suicida, Schátov es asesinado, Fedka mata al capitán Lebiadkin y a Maria la cojita; se provoca un incendio devastador en la ciudad y Stepán Trofímovich, sobrecogido, muere.

El suicidio de Stavroguin nada tuvo que ver con la locura:

mal ambiente, y no dejará que se realice la acción buena”. Huid, hijitos, de ese desaliento. Sólo una salvación tenéis ahí: coged y echad sobre vosotros todos los pecados del mundo. Amigo, esta es la verdad, porque apenas te haces responsable sinceramente de todo y de todos, en el acto verás que, en el fondo, así es de veras y que, en efecto, eres culpable de todo y por todos. Mientras que si echas tu desidia y tu inercia sobre los demás, concluirás experimentando un orgullo satánico y murmurarás de Dios», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 260.

36. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romance ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 107. «Aunque el Dios del cielo y todos los ángeles le viniesen a ofrecer su ayuda para sacarlo del apuro, nuestro hombre ya no la querría, porque era demasiado tarde (...). Lo único que le queda es su propio tormento, devorándole y haciendo que esté furioso contra todo al considerarse víctima injusta del mundo entero y de toda la existencia. Cabalmente, por este motivo, es de la mayor importancia para él estar alerta para que su tormento no se le escape de las manos o que nadie venga a quitárselo, pues de lo contrario no podría demostrar ni estar convencido de que tiene razón. Esta idea fija le llega a dominar de tal manera que al fin tiene miedo de la eternidad por una razón muy peculiar, a saber, la de que la eternidad no le vaya a arrebatar esa ventaja infinita —entendiéndolo demoníacamente— que él goza con respecto a los demás hombres y que le puede dejar sin la justificación— también entendida de un modo diabólico— de ser el que es», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 145. No sólo Stavroguin es figura de este tipo de desesperación sino también lo son personajes como Nastasia Filípovna o Iván Karamazov, cuyas actitudes contrastan con las de Sonia, Dimitrii y Raskólnikov.

Varvara Petrovna lanzóse escaleras arriba; Dascha, detrás de ella; pero apenas hubo entrado en el desván, cuando lanzó un grito y cayó sin conocimiento.

El ciudadano del cantón de Uri se había ahorcado allí mismo, detrás de la puerta.

Encima de un veladorcito había un trozo de papel con estas palabras: «No se culpe a nadie; he sido yo mismo». Allí, también encima del velador, había un martillo, un pedazo de jabón y un grueso clavo, puestos allí a prevención. El grueso cordón de seda, de antemano por lo visto elegido y apartado, con que se ahorcara Nikolai Vsevolódovich, estaba muy untado de jabón.

Todo indicaba la premeditación y la conciencia hasta el último instante.

Nuestros médicos, en la autopsia en absoluto y resueltamente negaron la locura³⁷.

* * *

Tres son los experimentos que Stavroguin lleva a cabo, valiéndose de su influjo sobre Kirílov, Schátov y Verjovenskií. En los tres casos el experimento se realiza en direcciones distintas para acabar en la destrucción.

—¡Qué no se burlaba! En América dormí tres meses en un montón de paja, al lado de un... desdichado, y por él supe que por el mismo tiempo que usted implantaba en mi corazón a Dios y a la patria, acaso por aquellos mismos días había usted envenenado el corazón de ese desdichado, de ese maníaco de Kirílov... Usted corroboró en él el error y la calumnia y llevó su razón hasta la locura... Ande, mírelo ahora, es su criatura...³⁸.

Kirílov se suicida para afirmar su libertad. «Igualmente nefasta es la influencia destructiva de Stavroguin sobre Schátov de quien aquel ha seducido a la hermana, Daria, y a la mujer. Stavroguin, que

37. *Demonios*, II, p. 1.515. En el juicio contra Dimitrii Karamazov —acusado de parricidio— la defensa se pregunta acerca de la posibilidad de que Smerdiakov —que se acaba de suicidar— sea el verdadero asesino: «La conciencia... es ya arrepentimiento, y arrepentimiento pudo no tenerlo el suicida, sino sólo desesperación. Desesperación y contrición... son dos cosas completamente distintas. La desesperación puede ser mala e irreconciliable, y el suicida, al intentar contra su vida, pudo en aquel momento sentir doble odio hacia aquellos a quienes toda su vida odiara», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 571.

38. *Demonios*, II, p. 1.235.

no cree en Dios ni tampoco en el “pueblo ruso”, ha encendido en él una fanática creencia en la que pueblo y Dios constituyen una unidad demoníaco-pagana. Mas tan pronto como Schátov le pide cuentas de ello, Stavroguin depone su responsabilidad y abandona a sí misma a esta criatura, ya a medias descarriada.

Consideremos por fin a Piotr Verjovenski, ese hervidero del demonio, hijo de Stepán, ese ser desarraigado, inescrupuloso, de un cinismo en su vileza que hace difícil hallar en la obra de Dostoyevski una figura que pueda parangonarse con él. Sólo una cosa vive profundamente en el alma de este personaje: su extraña fe en la implantación del fantástico reino de un mesías emperador, el que intenta fundar por los medios más depravados y cuyo zarévich, aún desconocido, sería el propio Stavroguin»³⁹.

En estos tres experimentos se pone de manifiesto cómo en Stavroguin «los caracteres y momentos aislados parecen concentrarse en una unidad, la cual empero no tiene ningún rostro definido, mas engendra los rostros de los demás; unidad que al engendrar el movimiento y el destino de los otros, permanece, con todo, en sí misma inmutable, encadenada a una ociosidad que la ahoga, terrible contraimagen de la buena sencillez, la cual de su serenidad creadora suscita movimientos de vida, y, de su unidad, multiplicidad de formas y valores»⁴⁰. Se trata de la multiplicidad en la que se puede desplegar el hombre sin rostro.

39. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 211.

40. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 230.

CAPÍTULO III

EL EXPERIMENTO

Verjovenskii acude a casa de Kirílov para anunciarle que ha llegado el momento en que debe suicidarse dejando una carta en la que se proclame autor del asesinato de Schátov. Kirílov parece no estar todavía dispuesto, por lo que Verjovenskii orienta la conversación hacia su antigua idea:

— Recuerdo que una vez me dijo no se qué de Dios..., porque usted una vez me habló de eso; hasta creo que dos. Si usted se suicida se volverá dios, ¿no es eso?

— Sí, me volveré dios (...).

Dios es imprescindible, y por eso, tiene que existir.

— Está muy bien.

— Pero yo sé que no hay Dios ni puede haberlo.

— Es lo más probable.

— ¿Y no comprendes que un hombre que tiene dos ideas semejantes no puede seguir viviendo?

— Tiene que pegarse un tiro, ¿no?

— ¿Es que no comprendes que por sólo eso puede uno matarse? ¿No comprendes que puede haber un hombre, un solo hombre entre miles de millones de hombres, uno solo que no quiera aguantar eso y no lo aguante? (...)

— Usted, por lo visto, se pavonea delante de mí porque va a matarse¹.

1. *Demonios*, II, p. 1.475-1.476.

Kirfillov señala el pilar de su argumentación: si no hay Dios, yo soy dios². Ahora bien junto a la afirmación de la inexistencia de Dios se halla la necesidad de su existencia. El hombre no soporta esta tensión.

—Yo siempre me maravillé de que todos siguieran viviendo (...), tú no entiendes nada. Si no hay Dios, yo soy dios.

—Mire: ése es un punto en que yo nunca he podido entenderle. Si no lo hay, en ese caso todo depende de mi libre voluntad, y estoy obligado a manifestarla.

—¿Libre voluntad? ¿Y por qué obligado?

—Pues porque toda voluntad es mía. ¿Es que nadie en todo el planeta, después de acabar con Dios y creyendo en la libre voluntad, se atreve a manifestarla en toda su plenitud? Es lo mismo que un pobre al que dejan por heredero y se asusta y no se atreve a acercarse al saco por considerarse con pocas fuerzas para poseer. Yo quiero demostrar mi independencia. Seré yo solo, pero lo haré.

—Pues hágalo³.

Si Dios no existe, el hombre queda obligado a manifestar su incredulidad, poniendo así de relieve que sólo existe el libre albedrío⁴.

2. «Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestras suposiciones no rebasen lo imaginable.

¿Podéis imaginar un Dios? Pero que esto signifique para vosotros voluntad de verdad; que todo se transforme en lo que para el hombre es pensable, visible y palpable. Debéis llegar al límite de vuestros sentidos.

Y lo que llamáis mundo debe ser creado por vosotros; debe ser vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad y vuestro amor. Y, por cierto que para vuestra dicha vosotros los que conocéis.

¿Y podríais soportar la vida sin esta ilusión, vosotros los que conocéis? Ni en lo incomprensible ni en lo irracional podéis echar raíces.

Pero yo os hablaré con el corazón, amigos míos: si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no ser un dios? “Por consiguiente, no hay dioses”», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 92.

3. *Demonios*, II, p. 1.476-1.477.

4. «¿Libre de qué? ¿Qué le importa esto a Zaratustra? Tus ojos son los que me deben decir claramente: ¿para qué ser libre?

¿Puedes dictarte a ti mismo tu Mal y tu Bien y suspender sobre ti tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser, a la vez, juez de ti mismo y el vengador de tu ley?

Es terrible eso de quedarse solo con el juez y el vengador de su propia ley. Así se encontraría una estrella arrojada a los solitarios espacios siderales en la fría soledad del éter (...).

Pero un día llegará en que la soledad te producirá hastío, en que se rebelará tu orgullo y tu ánimo apretará los dientes; un día en que gritarás: “¡Estoy solo!”

Para Kiríllov, el «atributo de su divinidad» tiene que ser demostrado de modo radical superando el miedo a la muerte⁵.

— Yo estoy obligado a pegarme un tiro, porque en eso radica la plenitud de mi libre albedrío..., en matarse uno mismo.

— Pues mire que no es usted el único que se suicida; se suicidan otros muchos.

— Con una causa. Pero sin causa ninguna, sino simplemente por su voluntad..., sólo yo (...).

— ¿Sabe usted una cosa? —observó nervioso—. Yo, en lugar de usted, en vez de matarme a mí mismo para demostrar mi independencia, mataría a otro. Y podría hacer algo de provecho. Yo le indicaré a quién, si no se asusta. Entonces no se mate usted tampoco hoy... Puede llegarse a un acuerdo.

— Matar a otro sería el punto más bajo de mi libre albedrío, y en eso te retratas tú de cuerpo entero. Yo no soy tú; yo quiero el punto más alto y me suicido. (...) Yo estoy obligado a declarar mi incredulidad⁶.

No se trata de la afirmación de una voluntad arbitraria, que indiferentemente se pueda dirigir hacia el mal. Kiríllov no quiere situarse fuera de la ley, por eso el asesinato le parece una obra ignominiosa⁷. Kiríllov —como Zaratustra— emprende su «descenso del monte» para anunciar a los hombres que «Dios ha muerto».

Llegará un día en que no verás tu grandeza de miras y verás demasiado tu bajeza; tu misma elevación te hará temblar como un espectro; llegará un día en que gritarás: “¡Todo es mentira!”

Hay sentimientos que quieren matar al solitario, y cuando no lo consiguen, mueren. Pero ¿podrás tú asesinarlos?», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 71.

«Para mí, ¿cómo habría algo fuera de mí? ¡No hay no-yo! Pero todos los sonidos nos hacen olvidar esto: ¡qué dulce es que podamos olvidarlo!», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 219. Es demasiado pesado el vértigo que produce la conciencia de que sólo existe la propia voluntad, entonces «parecen dulces las mentiras de los sonidos».

5. «¡En el hombre hay tantas cosas espantables! ¡La Tierra ha sido durante mucho tiempo un asilo de alienados!...», NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 340. «Dios es una conjetura, pero ¿quién soportaría, sin la muerte, todos los tormentos de esa conjetura?», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 92.

6. *Demonios*, II, p. 1.477.

7. Al igual que Nietzsche, Kiríllov no propone la afirmación de una vida libertina. «El peligro que amenaza al hombre noble no es volverse bueno, sino hacerse insolente, burlón y demoledor», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 53. Se trata de superar la conciencia tal y como se ha configurado históri-

Para mí no hay idea más elevada que la de que Dios no existe. De mi parte tengo la Historia humana. El hombre sólo inventó a Dios para vivir sin suicidarse: en eso consiste toda la Historia universal hasta hoy. Yo sólo, en toda la Historia universal, no he querido por primera vez inventar a Dios. Que lo sepan de una vez para siempre (...). ¿Quién lo demuestra? ¡Yo! Yo no comprendo cómo han podido hasta ahora los ateos saber que no hay Dios y no suicidarse en el acto. Reconocer que no hay Dios y no reconocer al mismo tiempo que uno es dios..., es una estupidez, pues de lo contrario, infaliblemente te matas. Si reconoces... que eres tzar, ya no te matarás, sino que vivirás en el colmo de la gloria⁸.

El hombre inventó a Dios para vivir sin suicidarse, de algún modo había de justificar una existencia transida de sufrimiento: «Lo que nos indigna contra el dolor —escribe Nietzsche— no es el dolor en sí, sino la falta de sentido del dolor; sin embargo, esta falta de sentido no existía ni para el cristiano, que había hecho entrar en el dolor todo un mecanismo secreto de salvación, ni para el hombre ingenuo, de los tiempos antiguos, que sabía interpretar todo dolor con relación al espectador o al verdugo. Para poder arrojar del mundo el dolor oculto, no manifestado y sin testigos; para poder negarle de buena fe, hubo entonces necesidad de inventar dioses y criaturas intermedias de toda clase de grados en las alturas y las profundidades; en resumen una cosa errante entre las cosas ocultas, que mira en las tinieblas y que no carece de un espectáculo interesante y doloroso. Con ayuda de semejantes invenciones, la vida llega a realizar el alarde que en todos los tiempos le fue familiar: el alarde de justificar su propio “mal”; en nuestros días sería preciso quizá servirse para esto de otras invenciones (por ejemplo, hacer de la vida un enigma, un problema del conocimiento). “Todo mal está justificado desde el momento en que un Dios se complace en él”: así hablaba la antigua lógica del sentimiento; y, en todo caso, ¿no será ésta la lógica antigua?»⁹.

camente, en este sentido se pueden entender las palabras que el diablo dirige a Iván: «es hábil, es hábil. “La conciencia. ¿Qué es la conciencia? Yo mismo me la hago. ¿Por qué me apuro? Por costumbre. Por la costumbre común a toda la Humanidad durante siete mil años. En cuanto dejemos esa costumbre seremos iguales a los dioses”. ¡Eso decía, eso decía él!», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 505.

8. *Demonios*, II, p. 1.478.

9. NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 315. «Sólo aquello que nos produce un dolor constante nos queda en la memoria» y por eso todas las reli-

Para Kirílov el suicidio se presenta como un imperativo moral, constituyendo un generoso, a la vez que doloroso, acto de «salvación».

Pero uno, aquel, el primero, tiene que matarse irremisiblemente, pues de otro modo, ¿quién va a empezar y a demostrar? De ahí que yo me suicide irremisiblemente para empezar y demostrar. Yo todavía soy sólo un dios sin querer, y soy desgraciado, porque me veo en la precisión de manifestar mi libre voluntad¹⁰.

Dios es imprescindible para encontrar sentido a una existencia que necesariamente se desenvuelve en medio del dolor y la muerte y, sin embargo, Dios no existe. El hombre sólo inventó a Dios para vivir sin suicidarse¹¹. La negación de Dios aparece como un imperativo moral. Yo estoy obligado a declarar mi incredulidad, no he querido por primera vez en la historia inventar a Dios¹², estoy obligado a «creer que no creo», a no creer. Sólo mataré a Dios cuando venza el miedo a la muerte, sólo afirmaré mi incredulidad si rivalizo con la muerte. No se trata de una simple afirmación de la autonomía de la libertad, no se trata sólo de estar por encima del bien y del mal —afirmando el propio albedrío con un acto de dominio sobre la vida de otro—, se trata de matar a Dios¹³, porque Dios —que es el miedo

giones son sistemas de crueldad, cfr. NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 307.

10. *Demonios*, II, p. 1.478.

11. La negación de la existencia de Dios y su reducción a un fenómeno psicológico también se encuentra en Iván Karamazov: «Dios y hasta Satanás mismo...; todo eso, para mí, está por demostrar si existe de por sí o es sólo una emanación mía, el ulterior desarrollo de mi yo, que existe temporal y aisladamente», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 497.

12. «Todo lo que yo no soy, eso, eso es para mí Dios y la virtud», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 101.

13. «El tema de la muerte de Dios es un tema romántico. No es un tema filosófico, sino religioso. Para la razón Dios existe o no existe. En el primer caso, no puede morir, y en el segundo, ¿cómo puede morir alguien que nunca ha existido? Este razonamiento es válido sólo desde la perspectiva del monoteísmo y del tiempo sucesivo e irreversible de Occidente (...). Dentro de la concepción del tiempo como sucesión lineal irreversible, la muerte de Dios se vuelve un acontecimiento impensable.

La muerte de Dios abre las puertas de la contingencia y la sinrazón. La respuesta es doble: la ironía, el humor, la paradoja intelectual; también la angustia, la paradoja poética, la imagen. Ambas actitudes aparecen en todos los románticos: su predilección por lo grotesco, lo horrible, lo extraño, lo sublime irregular, la es-

al dolor y la muerte— atenaza la vida del hombre sobre la Tierra. «Lo que causa el miedo es la muerte, el más allá y Dios. Muerte, más allá y Dios sentidos como marginales a la existencia allí donde lo finito de ésta se representa como límite de lo absoluto»¹⁴. Pero si Dios es esencialmente el miedo al dolor y la muerte, sólo se le puede negar venciendo a la muerte en la propia vida, esto es, con el suicidio. «Si el hombre pretende demostrar que acepta sin reservas la desnuda finitud, tiene que hacerlo en el punto crítico de ésta, esto es, tiene que hacer algo que se impone radicalmente a su impulso de entregarse a Dios: tiene que ser independiente, autónomo, soberano, y debe hacerlo de tal modo que le corresponda el atributo de Dios de ser señor de la vida y de la muerte, de disponer en esa su soberanía divina no de la vida ajena sino de la propia. Tiene que llevar su propia vida hasta el límite mismo de lo finito y tiene que hacerlo con plena libertad y con la conciencia de que ninguna *autoridad* lo impulsa a ello y que no es “menester ninguna contrición”»¹⁵. Y por esto el hombre es desgraciado.

Kirílov es desgraciado porque se ve en la precisión de manifestar su libre voluntad; sólo entonces será dios¹⁶. Entonces salvará y comenzará a existir una nueva generación de hombres, que se habrán transformado físicamente¹⁷, porque en su actual forma física el hombre no puede vivir sin su antiguo Dios.

tética de los contrastes, la alianza entre risa y llanto, prosa y poesía, incredulidad y fideísmo, los cambios súbitos, las cabriolas, todo, en fin, lo que convierte a cada poeta romántico en un Ícaro, un Satanás y un payaso, no es sino respuesta al absurdo: angustia e ironía. Aunque el origen de todas estas actitudes es religioso, se trata de una religiosidad singular y contradictoria, pues consiste en la conciencia de que la religión está vacía. La religiosidad romántica es irreligión: ironía; la irreligión romántica es religiosa: angustia», PAZ, O., *Los hijos del limo*, ed. cit., p. 73-74.

14. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 187.

15. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 190.

16. «Qui viene da pensare a Sartre: “Essere uomo significa tendere a essere Dio, o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio”», PANGALLO, M., «Delitto e castigo di Dostoevskij», ed. cit., p. 12.

17. «Nuestra naturaleza es crear un ser superior a nosotros mismos. ¡Crear por encima de nosotros! Ese es el instinto de la acción y de la obra. Del mismo modo que toda voluntad supone un fin, del mismo modo que el hombre supone un ser que está presente, pero que representa el fin de toda su existencia. ¡Esta es la libertad de toda voluntad! En el fin reside el amor, la veneración, la visión de lo perfecto, el deseo», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 335.

Por eso también el hombre fue hasta ahora tan desdichado y miserable, porque temía poner de manifiesto el punto más principal de su albedrío y se limitaba a mostrarse voluntarioso como un colegial. El miedo es la maldición del hombre... Pero yo pongo de resalto mi libre albedrío: yo estoy obligado a creer que no creo. Yo empiezo y termino y abro la puerta. Y salvaré. Esto es lo único que puede salvar a todas las criaturas, y, en la siguiente generación, obrar una transformación física, porque en la forma física actual, según lo que yo he pensado, no podrá vivir el hombre sin su antiguo Dios. Yo he estado tres años buscando el atributo de mi divinidad, hasta que, al fin, lo hallé: el atributo de mi divinidad es el libre albedrío. Esto es todo por lo cual puedo yo demostrar, en la más alta acepción, mi rebeldía y mi nueva terrible libertad. Porque es muy terrible. Yo me mataré para poner de manifiesto mi rebeldía y mi nueva terrible libertad¹⁸.

Kirílov adopta una postura de rebeldía pues «para poder vivir, el hombre necesita la esfera de la reserva, y por ello tiene que defenderse de la mirada ajena. El hombre hará como si no existiera el ser que le mira, tratará de escapar de él, se entregará a lo externo al aturdimiento. O bien se rebelará, negará a Dios, tratará de conferir a su yo aquel carácter absoluto que elimina por sí mismo al espectador (...). En este caso tiene lugar la apostasía, y tiene lugar como siempre tienen lugar tales procesos, apoyada en semi-verdades y semi-derechos. Esta apostasía no puede liquidarse, sin más, diciendo que el hombre es desobediente; con ello el problema queda sin elaboración y sólo silenciado. Aquí sólo puede avanzarse, si uno se representa al hombre de la vivencia, no como el hombre meramente soberbio y desobediente, sino como el hombre también de buena intención, como el hombre que sufre, el preso en los lazos de la existencia normal.

¿Contra qué se rebela este hombre, cuando no quiere ser visto por Dios? Contra “el otro”, contra el *heteros*. El hombre no quiere ser heterónomo, y a ello tiene tanto derecho como no tiene ninguno a querer ser autónomo. En relación con Dios la heteronomía es exactamente tan errónea como la autonomía. Mi yo no puede encontrarse bajo el poder del “otro”, ni siquiera cuando este “otro” es Dios; menos aún cuando se trata de Dios. Y ello no porque mi persona sea completa y no soporte, por tanto, a nadie sobre sí, sino precisamente por lo contrario. Justamente porque mi yo no descansa real y seguramente en sí, es para él un peligro la fuerza de presencia

18. *Demonios*, II, p. 1.476-1.478.

del "otro". Esta actitud puede manifestarse como inseguridad, angustia, proscripción, pero también en sentido opuesto, es decir, como rebeldía. Entonces aparece el sentimiento de "él o yo". De nada serviría contra este sentimiento decir al rebelde: "Nada puedes contra Dios. Dios es omnipotente y tienes que inclinarte ante Él". Al contrario, si se hablara así, la situación se haría aún peor. Se provocarían momentos análogos a los que describen *Los demonios* de Dostoyewski en el miedo de Dios del ingeniero Kiriloff¹⁹.

El ateísmo de Kiriloff cree negar la existencia de Dios pero niega una máscara de Dios, el dios construido por el hombre que aparece ante él como su rival. «Lo que en Kiriloff se expresa es la angustia de la existencia frágil, finita, pero sedienta de plenitud de vida, de libertad y dignidad, ante la prepotencia del "otro"; el sentimiento de ser lanzado de la dignidad, del pudor, del propio ser vivo. Y no porque Dios haga algo contra la existencia o le sea hostil, sino sólo porque es, y es como ser omnipotente y omnipresente, anterior y superior a la existencia. Esta angustia es tanto más atormentadora en Kiriloff, cuanto que él mismo es un hombre religioso que, en el fondo, ama a Dios»²⁰. También para Nietzsche «Dios priva al hombre del espacio de la existencia, de la plenitud de su humanidad, del honor de la existencia. De aquí deriva el "ateísmo postulatorio": "Si yo he de ser, Él no puede ser. Ahora bien, yo tengo que ser, luego Él no debe ser". Cuán elemental y vulnerable es el problema de que aquí se trata, lo muestra el mensaje de Nietzsche: "Dios ha muerto". Es decir, no es que no haya Dios, sino que Dios ha muerto. Detrás, al acecho, se encuentra la proposición más profunda: "Yo le he matado. Yo he salido triunfante en lucha con el gran 'otro'". Tampoco en Kiriloff se trata de la simple negación de Dios, sino de un hecho que lo elimina. Dios es Aquel que angustia al hombre»²¹.

Si Dios es quien angustia al hombre, el intento de su negación puede llegar a constituir una pasión ética; entonces el ateísmo deviene una tarea ardua pero imperiosa, exigida por la liberación del hombre²². En este sentido, el suicidio de Kiriloff constituye una ver-

19. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 55.

20. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 56.

21. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 56.

22. «In tali casi l'ateismo si può anche impregnare di passione etica. L'ateismo diviene compito duro, ma impellente per la liberazione dell'uomo. L'ateismo dei maestri del sospetto —Nietzsche, Marx, Freud— si nutre, per la sua costruzione e per la sua incidenza, di tale malinteso», CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la*

dadera oblación. Su muerte significa la «muerte de Dios» —el obstáculo— y pretende alcanzar el nacimiento del hombre nuevo. Es un ateísmo intensamente patético que pasa a través de una cristología oculta y revertida, en la que «no es Dios quien se hace hombre, sino el hombre quien se hace Dios. En una “nueva terrible libertad”. También está aquí el malentendido. Que en Kirílov se desarrolla en la apasionada paradoja de un suicidio que quiere ser oblación»²³.

Este hombre que se va a suicidar ama la vida²⁴.

— ¿Le gustan a usted los niños?

— Me gustan —asintió Kirílov, satisfecho, aunque, por lo demás, con indiferencia.

— ¿Eso quiere decir que ama también la vida?

— Sí, amo la vida. ¿Y qué?

— Como está decidido a pegarse un tiro...

— ¿Y eso qué? ¿Por qué mezclar ambas cosas? La vida es una cosa y eso otra. La vida existe, y la muerte no existe en absoluto.

— ¿Es que cree usted en la otra vida eterna?

scommessa della fede, ed. cit., p. 184. «Reconozca usted que el credo cristiano sólo les ha servido a los ricos y poderosos para mantener en la esclavitud a la clase inferior, ¿no es verdad?», Kolia a Alfóscha en *Los hermanos Karamazov*, III, p. 431.

23. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 186.

24. «Yo amo la vida en el fondo de mi corazón: y, en verdad, cuando más la amo es cuando la odio.

Y si siento amor, a veces demasiado amor, por la sabiduría, consiste en que me recuerda mucho a la vida (...).

¡Tú quieres, tú deseas, tú amas, y sólo por esto haces el panegírico de la vida!», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 114.

«Porque tenemos nuestra identidad en Dios y Él es Creador universal, podemos extender nuestro amor a la totalidad de las cosas, alcanzando así inmensa libertad. Exigía Nietzsche, como requisito para ser libres, el poner en práctica una universal bendición. El criterio es exacto, pero erró al considerar que no era propio del cristianismo. El cristianismo impele a la bendición más universal, justo la que Nietzsche no imparte, aunque lo diga. No la imparte, primero porque entiende la afirmación como *dominio* sobre lo otro, segundo porque no se acepta —no se bendice— a sí mismo, pretendiendo escurrirse hacia la imaginada condición del superhombre, y tercero porque admite la negación y el dolor, pero es incapaz de darles ningún sentido. Desconoce el valor redentor del sufrimiento.

Se dice que “el dolor me oprime” y con razón: quita la libertad, no me deja mover. Obtener la “definitiva” liberación en este mundo es algo que sólo se puede hacer si se consigue dar un sentido al dolor y amarlo», ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, ed. cit., p. 125.

— No, en la otra vida eterna, sino en esta de aquí, eterna. Hay minutos en que, de pronto, se detiene el tiempo y se hace eterno.

— ¿Espera usted alcanzar tales minutos?

— Sí²⁵.

El hombre es desdichado porque no sabe que es dichoso, no sabe ver que todo está bien.

— El hombre es desdichado porque no sabe que es dichoso. Solamente por eso. Eso es todo, ¡todo! El que se da cuenta, inmediatamente es feliz, en el mismo instante. Esa nuera se morirá pero la nena quedará. Todo está bien. De pronto lo he descubierto.

— Pero y quien se muere de hambre y quien ofende y deshonra a una joven..., ¿también eso está bien?

— Bien. Y quien le rompe la cabeza por la muchacha, también eso está bien, y quien no se la rompe, también lo está. Todo está bien. Si ellos supieran que estaban bien lo estarían; pero mientras no sepan que está bien, no lo estarán. Ahí tiene usted toda la idea, y no la otra²⁶.

Cuando el hombre se haya transformado, entonces lo comprenderá²⁷:

25. *Demonios*, II, p. 1.227.

26. *Demonios*, II, p. 1.228.

Hay una estrecha relación entre la actitud que se adopta ante la vida y la afirmación de su bondad. En *Los hermanos Karamazov* se hace referencia a este punto en varias ocasiones:

«“Mamá —replicaba él—, no llore; la vida es un paraíso, y todos nosotros estamos en el paraíso, sólo que no queremos enterarnos, y si quisiéramos enterarnos, desde mañana el mundo todo sería un paraíso”, afirma Markel —el hermano de Zósima— poco antes de morir», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 235.

Un desconocido va a ver a Zósima: «El paraíso —dijo— todos lo llevamos dentro, he aquí que también ahora se alberga en mi interior, y, de querer yo..., mañana mismo se me revelará, y para toda mi vida», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 247.

Después de la muerte de Zósima algunos comentan: «—Enseñaba teorías injustas; decía que la vida era una gran alegría y no humildad lacrimosa —decían algunos de los más romos», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 268.

Alfóscha afirma siguiendo las enseñanzas de su maestro: «—¡Ay, hijitos, ay, queridos amigos, no le temáis a la vida! ¡Qué buena es la vida cuando haces algo bueno y justo», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 596.

27. «Yo no he sido atado a “esta” cruz, la de saber que el hombre es malo; pero yo he gritado como nadie ha gritado todavía: “¡Ay! ¡Porque su peor perversidad es tan pequeña! ¡Ay! ¡Porque su mejor bondad es tan pequeña!”

El gran asco del hombre es el asco que me ha ahogado y que me entró en la garganta, y también lo que había predicho el adivino: “¡Todo es igual; nada vale lo que cuesta; el saber ahoga! (...)”.

— No son buenos —empezó, de pronto, otra vez—, porque no saben que son buenos. Cuando se enteren no forzarán a la muchacha. Es menester hacerles saber que son buenos, y todos, inmediatamente, serán buenos, desde el primero al último.

— ¿De modo que usted ha caído en la cuenta de que era bueno?

— Soy bueno.

— En eso, naturalmente, estoy de acuerdo con usted —murmuró Stavroguin frunciendo el ceño.

— El que les enseñe que todos son buenos pondrá fin al mundo.

— Al que se lo enseñó lo crucificaron.

— El viene y su nombre será hombre-dios.

— ¿Dios-hombre?

— Hombre-dios, que ya hay una diferencia²⁸.

«El desarrollo de la dialéctica de Dostoyevsky se basa en la oposición entre el Dios-Hombre y el Hombre-Dios; entre Cristo y el Anticristo.

El destino del hombre se realiza en colisión entre los principios antitéticos del Dios-Hombre y el Hombre-Dios; Cristo y el Anticris-

¡Volverá eternamente el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño!», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 221.

28. *Demonios*, II, p. 1.228. «Pero todo eso son doradas ilusiones. ¡Oh decidme quién fue el primero que anunció, el primero en proclamar que el hombre sólo comete bajezas porque no comprende sus verdaderos intereses, y que si le ilustrasen, sobre este punto, si le abriesen los ojos sobre su verdadero interés, sobre su interés normal, al punto se volvería bueno y generoso! Y esto por la sencilla razón de que siendo inteligente, si acertaba a conocer lo ventajoso, sólo lo encontraría en el bien; y como el hombre no puede obrar a sabiendas contra sus intereses, necesariamente, por tanto, se conduciría bien. ¡Oh niño inocente y puro! Pero, ¿cuándo, a través de los siglos, se dio por vez primera el caso de que el hombre obrase solamente consultando su interés? ¿No tienen valor alguno los millones de hechos que atestiguan que los hombres, a sabiendas, es decir, conociendo sus verdaderos intereses les dan de lado y se arrojan a la ventura por otros senderos donde, sin que nadie les haga fuerza, se exponen a riesgos y peligros, como si deliberadamente quisieran desviarse del buen camino para trazarse adrede otro más difícil y absurdo, que han de buscar a tientas? Es, pues, evidente que esa terquedad e independencia de acción les resultan más agradables que todas las ventajas. ¿Pero qué quiere decir eso de ventajas? ¿Os encargaríais de definir exactamente en qué se cifra la ventaja para el hombre? ¿Y si, no obstante, pudiese suceder alguna vez que la ventaja para el hombre consistiese, y no sólo consistiese, sino que tuviese que consistir en la circunstancia de haber de desearse lo perjudicial y no lo ventajoso? (...). Reíd cuanto queráis, señores míos; pero responded: ¿Están perfectamente determinados los intereses del hombre?», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.464. Cfr. *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.466.

to. La revelación de la idea del Hombre-Dios pertenece a Dostoyevsky y tiene su punto culminante en la figura de Kirilloff. Aquí nos sumergimos definitivamente en una atmósfera del Apocalipsis y se plantea el problema final del destino humano»²⁹. El hombre-dios que rechaza a Dios.

— ¿Y usted no reza todavía?

— Yo le rezo a todo. Mire usted: una araña va subiendo por la pared; yo la miro y le doy las gracias por subir por la pared (...).

— Apuesto algo a que cuando vuelva por aquí ya cree usted en Dios —dijo, levantándose y cogiendo el sombrero.

— ¿Por qué? —inquirió Kirillov, levantándose también.

— Si usted se diera cuenta de que creía en Dios, creería; pero como aún no se enteró de que cree en Dios, aún no cree —dijo Nikolai Vsevolódovich, riendo.

— No es así —replicó Kirillov, pensativo— usted ha tergiversado mi idea. Esa es una broma mundana³⁰.

En una conversación con G...v, el narrador, Kirillov expone las causas por las que la gente no se atreve a matarse.

— Yo busco las causas de que la gente no se atreva a matarse, eso es todo (...).

— ¿Qué es lo que retrae a la gente, según usted, del suicidio? —pregúntele con curiosidad.

Parecía ensimismado, como haciendo memoria de lo que hablaba.

— Yo..., yo todavía sé poco...; dos prejuicios le retraen, dos cosas, sólo dos: una muy pequeña, otra muy grande.

29. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 218.

«En una época cualquiera, en un tiempo más robusto que este presente flojo y decaído, hará falta que llegue el hombre “redentor” del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador a quien su fuerza de impulsión lance cada vez más allá separándole de todos los ‘más acá’ y de todos los “más allá”; el hombre cuya soledad será desconocida por los pueblos como si fuera una huida ante la realidad; mientras que no hará sino enterrarse, abismarse en la realidad, para traer un día, cuando vuelva a la redención de esta realidad, el rescate de la maldición que el ideal actual ha hecho pesar sobre ella. Este hombre del porvenir que nos ha de liberar, a la vez, del ideal y de lo que “forzosamente debía salir de él”, del gran hastío, de la voluntad de la nada y del nihilismo; esa campanada de mediodía y del gran juicio, ese liberador de la voluntad que devolverá al mundo su fin y al hombre su esperanza, este anticristo y antinihilista, este vencedor de Dios y de la nada, “tendrá” que venir algún día...», NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 343.

30. *Demonios*, II, p. 1.228.

—¿Cuál es la pequeña?

—El dolor.

—¿El dolor? Pero ¿tanta importancia tiene... en ese caso?

—Es lo primero. Hay dos clases de suicidas: o los que se matan por una pena muy grande, o los que lo hacen por rabia, o porque están locos, o por cualquier otra causa...; éstos lo hacen de pronto. Pero los que están en su juicio..., éstos lo piensan mucho.

—¿Pero acaso los hay que estén en su juicio?

—Muchísimos. Si no fuera por los prejuicios, aún abundarían más, mucho: lo sería todo el mundo.

(...) El primer hombre de ciencia, el primer doctor, sentiría mucho miedo. Todos sabrían que no habría dolor, y, no obstante, todos temerían que lo hubiese (...).

—Bueno, ¿y la segunda razón, la grande?

—El más allá.

—Es decir, ¿la expiación?

—Es lo mismo. El más allá; simplemente, el más allá.

—Pero ¿no hay ateos que no creen en absoluto en el más allá?

Volvió a guardar silencio³¹.

«No es el dolor de morir lo que el hombre propiamente teme sino algo distinto, esto es, la muerte misma, el fin como tal. Pero ni siquiera teme el hombre la expiación del más allá —que correspondería al dolor que puede causar la piedra— sino el más allá mismo, nada más que el más allá como tal, esto es, lo que se opone al estar aquí, lo otro, lo cual existe tan poco como el dolor que podría causar la caída de una piedra. Luego, lo que el hombre propiamente teme, ¡es una nada!»³². Dolor y miedo no son sentimientos que respondan a un objeto determinado y que desaparezcan tan pronto como se desvanece el motivo que los causa, sino manifestaciones del modo de ser mismo de la existencia, que sólo pueden desaparecer cuando ésta se extingue. «La existencia se da en forma del dolor y del miedo y “ahora ama el hombre la vida porque ama el dolor y el miedo”. Este *porque* es decisivo: lo primero no es el amor a la vida sino el amor al dolor. Toda la desdicha del hombre nace de un falso sentimiento de la existencia, del amor al dolor. Trátase pues de una perversión, de un desvío del querer, de un extravío»³³. El único

31. *Demonios*, II, p. 1.147-1.148.

32. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 182.

33. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 183.

garante de este modo de ver —que informa todas las instituciones de la vida— sería Dios³⁴.

El suicidio significa la afirmación de la autonomía de la libertad. «La primera libertad precede a la determinación, y en este sentido, está sin fundamento, *Ungrund* es la libertad de, pero aún no es la libertad en y para. Degenera fácilmente en revuelta, en anarquía de espíritu, en apreciación arbitraria de los valores. Kirílov la diviniza, elevando lo arbitrario al rango de un atributo divino; en la libertad primera se encuentra el objeto de la libertad segunda, de suerte que la libertad en el bien aparece como la libertad en sí misma, el bien y el yo se identifican y dan entrada al hombre-dios de Kirílov»³⁵.

—¿Piensa usted por usted?

—No hay más remedio que pensar cada cual por uno —declaró, poniéndose colorado—. La libertad absoluta existirá cuando dé lo mismo vivir que no vivir. Esa es toda la finalidad.

—¿Finalidad? ¡Pero entonces nadie querrá vivir!

—Nadie —profririó enérgicamente.

—El hombre le teme a la muerte, porque ama la vida: he ahí como yo lo entiendo —observé—, y lo que manda la Naturaleza.

— Eso es ruin, y todo eso es un engaño —centelleábanle los ojos—. La vida es dolor, la vida es espanto, y el hombre es desdichado. Ahora todo es dolor y espanto. Ahora el hombre ama la vida. Y así obra. La vida se da ahora por dolor y espanto, y todo eso es un engaño. Ahora el hombre no es todavía ese otro hombre. Surgirá un hombre nuevo, feliz y orgulloso. Al cual le dará lo mismo vivir que no vivir: ¡ése será el hombre nuevo! Quien suprima el dolor y el espanto, ése será un dios. Y el otro Dios dejará de ser³⁶.

«Como Kirílov inexorablemente demuestra, quienes están poseídos por la libertad pero no aceptan la existencia de Dios se sien-

34. «Es ésta una especie de demencia de voluntad en la crueldad psíquica, de la que seguramente no se encontrará semejante: esta voluntad del hombre de encontrarse culpable y reprobado hasta hacer su expiación imposible, su voluntad de verse castigado sin que nunca el castigo pueda ser el equivalente de la falta, su voluntad de infestar y de envenenar el sentido más profundo de las cosas para el problema de la falta, para cortarse de una vez para siempre la retirada de este laberinto de "ideas fijas"; su voluntad, en fin, de erigir un ideal —el del "Dios santísimo"— para darse exacta cuenta, en presencia de este ideal, de su dignidad absoluta», NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 339.

35. EVDOKIMOV, P., citado por LUBAC, H. de., *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 372.

36. *Demonios*, II, p. 1.148.

ten movidos a la autodestrucción. Para ellos el mundo es un caos absurdo, una farsa cruel en que la inhumana venganza hace estragos»³⁷.

—Según eso, ¿para usted existe Dios?

—Existe y no existe. La piedra no produce el dolor; pero en el miedo a la piedra hay dolor. Dios es el dolor del miedo a la muerte. Quien venza el dolor y el miedo, ese será Dios³⁸.

La angustia se elimina, si el hombre «prueba su valor» en el lugar decisivo. Ahora bien, este lugar decisivo es la vida. Entonces no sólo muere Dios sino que se ha conquistado la libertad definitiva. Divinizarse o expulsar lo sagrado: esta es la oscilación, esta es la trama del sacrificio: comunión o expulsión³⁹. Este caso patológico descubre el sentido que sustenta la filosofía de Nietzsche y el trágico finitismo de la postmodernidad⁴⁰.

Entonces empezará una nueva vida, entonces existirá el hombre nuevo, todo será nuevo... Entonces la historia se dividirá en dos partes: del gorila al aniquilamiento de Dios y del aniquilamiento de Dios a...

—¿Al gorila?

—... al cambio de la Tierra y del hombre físico. Será Dios el hombre, y cambiará físicamente. Y el mundo cambiará también, y los actos cambiarán, y las ideas y los sentimientos todos. ¿No cree usted que el hombre ha de cambiar entonces en lo físico?⁴¹.

37. Cfr. STEINER, G., *Tolstoy or Dostoevsky*, ed. cit., p. 269.

38. *Demonios*, II, p. 1.148.

39. Cfr. CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, ed. cit., p. 165.

40. Cfr. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 56. «De esta dificultad no nos sacaría ni siquiera la afirmación de que Dios es amor. Incluso como ser amoroso, es insoportable la presencia constante del "otro" (...). Desde este punto de vista, la rebeldía es defensa legítima. Bajo ella, sin embargo, se oculta algo más profundo. El pensamiento, la sensación que ve en Dios a un "otro" prepotente, significa un error del pensamiento y una equivocación del sentimiento; de esta manera, sin embargo, se ha disfrazado la rebeldía real contra Dios, a fin de poder aparecer así como defensa legítima. La rebeldía ha tenido lugar justamente, porque el hombre ha situado a Dios en el papel del "otro"», GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 58. Sin embargo, la fe cristiana entiende que Dios no es el «otro» sino Dios. La singularidad del yo se encuentra en Dios y no en el propio yo, de tal modo que, en sentido estricto, sólo Dios puede ser verdadero garante y defensor de la libertad del hombre.

41. *Demonios*, II, p. 1.148.

Kirílov está de acuerdo con Nietzsche: «el hombre es algo que debe ser superado; el hombre es un puente y no un fin»⁴². El hombre es un enfermo que ha de alcanzar su salud, esto es, ha de situarse más allá del bien y del mal. Y, para esto es necesario mirarlo fríamente, aceptando su cruda limitación, sin intentar negar lo que es.

—Si ha de dar lo mismo vivir que no vivir, todos se matarán, y en eso consiste el cambio.

—Eso es igual. Matarán a la mentira. Todo el que desee la plena libertad está obligado a atreverse a matarse. El que se atreve a matarse descubre el secreto del engaño. No hay más libertad que ésa: ahí está todo, y no hay nada más. Quien se atreve a matarse es Dios. Ahora todos pueden hacer que no haya Dios ni nada. Pero nadie lo hizo hasta ahora ni una sola vez.

—Suicidas los ha habido a millones.

—Pero ninguno por esa causa, sino todos por miedo y no con ese fin. No con el fin de matar el miedo. Quien se mata sólo por eso, por matar el miedo, ése inmediatamente será Dios.

—Puede que no le dé tiempo —observé.

—Eso es lo mismo (...).

Todos piensan en una cosa y enseguida otra. Yo no puedo pensar en otra cosa, y toda la vida me la paso pensando en una sola. A mí Dios me ha atormentado toda la vida⁴³.

Matar para ser libre. Kirílov vive atormentado: cree en Dios —Dios me es necesario— pero no puede creer en un Dios que se presenta angustiendo la vida del hombre⁴⁴. «Siente el imperativo de comportarse virilmente, como adulto. Y cuanto más fuerte es su anhelo de Dios, tanto más agudo se hace el mandato que le impide tender hacia Él. ¡Y qué tormento entraña esta situación! Es el tormento de la prohibición frente el amor condenado!»⁴⁵. «Y lo que más oprime el alma de este conflicto es el miedo»⁴⁶.

42. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 199.

43. *Demonios*, II, p. 1.147-1.148.

44. «Ma allora si produce il miracolo di Dostoevskij: dopo di lui, nessun ateo può più essere così sicuro dell'inesistenza di Dio... "Nessuno può essere convinto dell'inesistenza di Dio. Solo la vergogna impedisce agli atei di riconoscerlo" (Lettera a Opòtchinin). "Non esistono dei 'senza Dio', non ci sono che degli idolatri" (Makar). "Coloro che credono all'ateismo divinizzano il nulla" (Myskin)», EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, ed. cit., p. 204.

45. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 180.

46. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 181.

Dios es el dolor del miedo a la muerte. Dios existe como un engaño, como una ilusión, «nace sólo como proceso psicológico de miedo a *esa nada*. Es la impresión de un ser creada por el contenido del dolor del miedo, la hipóstasis del dolor de la existencia. Dios en sí mismo no es. Es el espanto que se experimenta ante el no ser. Dios es un fantasma consistente en un tormento carente de objeto. Pero porque el miedo y el dolor son lo primario —más precisamente la voluntad de dolor, la exigencia de miedo— constituyen ambas cosas el porqué primario de la existencia. Ese no ser que lleva el nombre de Dios es querido por el hombre en cuanto ese no ser puede atormentarlo»⁴⁷. Así, el miedo se convierte en el lugar psicológico donde Dios está. El sentimiento religioso, como entrega de lo finito a Dios, adquiere la forma del miedo. Dios provoca espanto, atormenta, al tiempo que atrae y seduce.

«Esta finitud es de antemano sentida y querida como lo meramente finito, pero de suerte tal que en Kiriloff, que anhela entregarse a ella, surge una íntima objeción que le impide hacerlo: el mandamiento de ser autónomo, de bastarse a sí mismo. Su corazón se inclina más bien a esa entrega, pero de la esfera del espíritu y la conciencia, de la esfera de la dignidad, elévase la prohibición de hacerlo porque del entregarse nacen el dolor y el miedo; de ahí la indignidad de la entrega. De modo pues que esa prohibición está cargada de sentido y procede de una crisis de la estructura de la existencia; que se refiere, por otra parte, a una inmediatez religiosa considerada falsa y que, por lo demás, resulta asimismo insoportable. Así religiosamente, el hombre no se siente ya esa criatura obviamente relacionada con Dios, unida a Él en el amor y en la gracia, sino como *lo finito* que confina críticamente con lo absoluto, absoluto que al propio tiempo siente como amenaza; es más, como opuesto a él en la lucha de la existencia. En tal situación, Dios ya no está frente a él rodeándolo o penetrándolo o uniéndose a él, sino que él siente lo absoluto *ante sí* y aun, quizá, se siente él mismo lo absoluto. La conciencia aprehende la propia existencia como la desnuda finitud y a Dios como lo absoluto cuyo poder es sentido como una amenaza para la emancipación de lo finito (...). Como no se da ninguna relación personal *eso* se convierte en algo sin rostro, sin ser, en algo que “existe y no existe”, en un fantasma, en la nada que espanta, que tie-

47. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 184.

ne el poder de horrorizar —se nos ofrece así el término acuñado por Martin Heidegger— que aniquila (*nichtet*). La liberación de esta situación ha de encontrarse en la decisión de llegar hasta el fin, de reconocer y, en consecuencia, obrar según ello, que el ser es puramente finito y que fuera de lo finito no existe nada. En ese mismo momento desaparecerán los límites, Dios dejará de ser y con ello cesarán el dolor y el tormento. Lo que ha sido llamado Dios, esto es, el fundamento de la existencia, es una condición que asumirá entonces el hombre»⁴⁸.

El ateísmo explorado por Dostoyevski se eleva a religión libertaria, a concepción laica y progresista —y por lo tanto optimista— del hombre y del mundo; «no implica ya una confianza científica racional en el hombre, sino el conocimiento —angustioso o ebrio, pero jamás tranquilamente satisfecho— de que la muerte de Dios transforma radicalmente la fisonomía del hombre y crea un nuevo tipo antropológico»⁴⁹.

48. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 188. «El contraste y el enfrentamiento entre Agustín y Nietzsche es, naturalmente, todavía más agudo si cabe. Lo que Agustín condenó, lo alabó Nietzsche. Donde uno vio un tipo de personalidad que manifestaba la perversidad de la voluntad caída en la arrogancia del vicio del orgullo, el otro vio la “nobleza del instinto” que el cristianismo había aplastado. Y donde Agustín vio la virtud de la humildad, Nietzsche percibió una perversa debilidad y enfermedad (*Der Antichrist* 59), que se manifestó siglos más tarde en ese *ressentiment* del agustiniano Lutero, del que había procedido la religión del padre de Nietzsche», MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, ed. cit., p. 138.

49. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit. p. 78. Aparecerá «el individuo soberano, el individuo que no es semejante más que a sí mismo, el individuo autónomo y supermoral (pues “autónomo” y “moral” se excluyen); en una palabra, en la voluntad propia, independiente y persistente, el hombre que puede prometer —el que posee en sí mismo la conciencia fina y vibrante de lo que, al fin, ha conseguido por ese medio, de lo que se ha incorporado a él, una verdadera conciencia de la libertad y del poderío, y, por fin, el sentimiento de haber llegado a la perfección del hombre. Este hombre emancipado, que puede verdaderamente prometer, este señor del libre arbitrio, este soberano—, ¿cómo no habría de saber la superioridad que se asegura sobre todo lo que no puede prometer y responder de sí mismo; qué confianza, qué temor, qué respeto inspira —ha “merecido” todo esto— y que, con este poder sobre sí mismo, el poder sobre las circunstancias, sobre la Naturaleza y sobre todas las criaturas de voluntad más limitada y de relaciones menos seguras, le tiene necesariamente entre las manos? El hombre “libre”, el detentador de una vasta e indomable voluntad, encuentra en esta posesión su “medida de valor”: basándose en sí mismo para juzgar a los demás, venera o desprecia; y así como honra fatalmente a los que se le parecen, a los fuertes, con los que se

Entonces comenzará una nueva vida, vislumbrada también por Nietzsche, que se caracterizará porque en ella ya no habrá tiempo, será finitud pura, autónoma y autárquica. Una finitud transformada con carácter numinoso —en la que será posible rezar a todo—; en la que habrá una terrible libertad; y una terrible alegría que brotará directamente de la existencia —todo hombre es desdichado porque no sabe que es feliz—. Todo será bueno porque ya no habrá tensiones entre bien y mal, la conciencia será autoconciencia y se autocomprenderá. Y sobre todo el hombre no vivirá atenazado por el miedo. Kirílov propone su suicidio como una acción salvadora; por eso la historia se dividirá a partir de él en dos partes. Ha instaurado una nueva religión, la del hombre-dios, no la del Dios-hombre⁵⁰.

«El paso de la ideología a la utopía no se tiene ya en el modo de “onticizar” a Dios, que permanece como el presupuesto, sino en la tarea diversa que se atribuye al hombre, en un contexto diverso. El ateísmo ideológico se coloca siempre en el nivel del tiempo histórico. Sin embargo, la utopía avanza más allá del tiempo de la historia hacia una escatología sin tiempo. Desde la perspectiva de Kirílov, la “destrucción de Dios” debe conducir a “la transformación” del hombre en un mundo transformado, más allá del tiempo y de la historia. Precisamente, por este ímpetu utópico, el ateísmo de Kirílov se diferencia cualitativamente, y se distancia, tanto del ateísmo calculador de Pëtr Verchovenskiy como del ateísmo luciferino de Nikolaj Stavroguin»⁵¹.

Kirílov es el teórico y el práctico del humanismo ateo, para quien «no hay nada más elevado que la idea de la inexistencia de Dios». Si los hombres no han cesado de inventar a Dios para «poder

puede contar (...). El altivo conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta rara libertad, de este poder sobre sí mismo y sobre el destino, ha penetrado en él hasta las profundidades más íntimas, para pasar al estado de instinto, de instinto dominante: ¿cómo le llamará a este instinto dominante, suponiendo que sienta la necesidad de ponerle un nombre? Ello no ofrece sombra de duda: el hombre soberano le llama su “conciencia”...», NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 305-306.

50. «Deificar el mundo y el hombre conduce igualmente a la perdición y a la nada. Por esto es indispensable sustituir ese camino por otro que conduzca al Dios-Hombre. En Cristo está la reconciliación de la libertad humana con la armonía divina. Se presenta la posibilidad de la tercera solución», BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 168.

51. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 146.

vivir sin matarse», él va a poner término a esta tradición ininterrumpida. «Va a terminar con la esclavitud. Va a proclamar al dios-hombre y va a provocar su advenimiento. El dios-hombre y no el Hombre-dios. Éste ya ha venido, era el ser “más sublime de la Tierra”, pero su sacrificio no ha producido la liberación, ya que no ha sabido disipar el espejismo de la fe. Ha muerto por la mentira. Sin embargo, había dicho: “No hay en el mundo ningún secreto que no deba ser revelado”. Kirílov exige su palabra. Va a recomenzar su obra. Como un nuevo Cristo, va a consumir su sacrificio. Va a matarse»⁵².

«El advenimiento del Dios cristiano, dice Nietzsche, la expresión más alta de lo divino alcanzada hasta entonces, hizo también brotar sobre la tierra el *máximum* del sentimiento de obligación. Suponiendo que hayamos comenzado a entrar en el movimiento contrario, sería lícito concluir, con alguna verosimilitud, de la decadencia irresistible de la fe en el dios cristiano, a una decadencia de la conciencia de la deuda (falta) en el hombre, decadencia ya muy rápida hoy; y hasta se podría prever que el triunfo completo y definitivo del ateísmo liberaría a la humanidad de todo sentimiento de una obligación para con su origen, su “causa prima”. El ateísmo y una especie de segunda inocencia están ligados entre sí»⁵³.

Aquel que no reconoce los límites de su libertad acaba siendo esclavo de su idea. Este es el caso de Kirílov y también, por ejemplo, de Raskólnikov. «La naturaleza que se insubordina no quiere reconocer nada sagrado ni sujetarse a restricciones. Si Dios no existe y el hombre es Dios, todo le está permitido. Y entonces el hombre prueba sus fuerzas, su poderío, su derecho a ser hombre. Poseído de cualquier idea, en esa posesión comienza la muerte de su libertad y pasa a ser esclavo de una fuerza desconocida»⁵⁴.

Kirílov se suicida por orden de Verjovenskií. «Las circunstancias de este suicidio forzado son particularmente atroces y demuestran hasta qué punto la idea era errónea. Porque el hombre que aspiraba a la máxima libertad ha muerto espantado y tembloroso, doblemente prisionero: de la propia idea, a la cual parece no querer renunciar, y de la voluntad maléfica de Verjovenskií. Así el que soñaba morir libre ha muerto esclavo. No ha dado un paso más allá,

52. LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 371.

53. NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 337.

54. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 103.

sino más acá de la condición humana. El error de este justo —porque él lo fue— es no haber comprendido que el hombre no puede salvarse por sí solo»⁵⁵.

Pero ¿qué ganamos si, para cambiar, desplazamos lo divino de fuera a dentro de nosotros? Kirílov declara y se suicida de modo patético. Guardini señala que es un acto de prostitución el modo en que lleva a cabo su oblación, haciéndose cargo del asesinato de Schátov. «En Kiriloff nos muestra Dostoyevsky el último límite del Hombre-Dios y la muerte interior de su idea»⁵⁶. El suicidio de Kirílov es simbólicamente excesivo; se suicidia por amor al hombre, pero acaba con el hombre, lo que constituye una paradoja. Kirílov es una víctima.

* * *

Sch. es el tipo del verdadero arraigado. Sus convicciones, eslavófilo por broma. Los hijos nihilistas del propietario rural. Nadie se conoce en Rusia. No acierta nadie a comprender su peculiaridad, así como tampoco sabe conducirse con independencia con el extranjero. Aquí no se trata de convicciones, sino de los frutos fiscales de la reforma de Pedro. Quería irremisiblemente europeos, y europeos tuvo al cabo de ciento cincuenta años, pero a condición de que se desprendiesen de los suyos y no se apegasen a nada..., pues ellos son nacionalistas, en tanto que nosotros negamos la nacionalidad en la raíz; queremos ser omnieuropeos, cuando no hay tal omnieuropa⁵⁷.

Schátov quiere abandonar la sociedad cuando advierte que detrás de la revolución se esconde el intento de dejar de lado a Dios, a Rusia, y al hombre. Reconoce en sus principios los mismos de la revolución francesa y acusa a Bielinskii y sus seguidores de mirar al pueblo francés, abochornándose de Rusia, habiendo sido los padres del actual ateísmo ruso y la revolución.

55. Cfr. MADAULE, citado por CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 149. Cfr. MADAULE, J., *Fëdor Dostoevskij*, Borda, Torino, 1965, p. 89-90.

56. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 219.

57. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.530. La necesidad de cambiar las estructuras sociales resultaba evidente: «Pero es que las reformas no se limitan sólo a lo moral. Tenemos ahora el problema del campesino, el de la servidumbre, las nuevas leyes, los derechos, las cuestiones morales, y..., y... el cuento de la buena pipa, y estos problemas, cada uno de por sí, y todos ellos juntos, pueden provocar de repente graves conmociones», *Una historia enojosa*, I, p. 1.415.

¡Pero quien no tiene pueblo, Dios no tiene! Tenga usted por seguro que cuantos dejan de comprender a su pueblo y cortan sus vínculos con él, inmediatamente, en la misma medida, pierden también la creencia en la patria y se vuelven ateos o indiferentes. ¡Digo la verdad! Es un hecho que se justifica. ¡Ahí tiene usted porqué todos ustedes, lo mismo que todos nosotros ahora..., somos... unos asquerosos ateos y unos pervertidos indiferentes, y nada más! ¡Y usted también, Stepán Trofímovich!⁵⁸.

Schátov había sido persuadido por Stavroguin para participar en las actividades de la sociedad, pero

en el extranjero había rectificado Schátov radicalmente algunas de sus ideas socialistas, viniendo a caer en la exageración contraria. Era uno de esos rusos idealistas a los que de pronto les hace impresión una idea vigorosa y no parece sino que de buenas a primeras los abrumba, a veces, para siempre. Analizarla no es cosa que ellos puedan nunca, y le tienen una fe apasionada, y toda su vida transcurre luego como en los últimos espasmos bajo las piedras que les arrojan y que ya a medias los aplastan⁵⁹.

Schátov entiende que

«No podemos tener familia ni virtudes familiares, ya que no puede haber familia cosmopolita y en cuanto se desprenden de la patria, se despeñan. Pero nosotros hemos maldecido a nuestra patria; gracias que nos sea indiferente»⁶⁰.

Si el primer lugar donde uno existe es la familia —existir es «ser para alguien»—, ésta sólo existe integrándose dentro de una nación. Porque la familia no puede ser autosuficiente, es necesario que se integre en una comunidad mayor. Esta es la razón por la que, si la primera experiencia histórica de la religión se da en la familia, inmediatamente luego se dará en la nación⁶¹.

Después de abandonar las ideas socialistas, Schátov ha venido a ser eslavófilo⁶².

58. *Demonios*, II, p. 1.097.

59. *Demonios*, II, p. 1.091.

60. *Paralipómena de «Demonios»*, III, p. 1.544.

61. Para elaborar la reflexión acerca de la posición de Schátov he utilizado algunas ideas expuestas por el profesor Rafael Alvira en el curso titulado «Acerca de Dios».

62. El paneslavismo podría definirse como la unión de los pueblos eslavos, occidentales (checos, eslovacos y polacos), orientales (rusos, ucranianos, etc.) y

—(...) Por la imposibilidad de ser ruso me hice eslavófilo —dijo él con crispada sonrisa, como quien a destiempo y de mala gana se chancea.

—Pero ¿no es usted ruso?

—No, no soy ruso⁶³.

Se explica:

—(...) ¿A quién he dejado yo? A los enemigos de la vida viva, a los liberalotes anticuados, que les temen a las personalidades independientes: a los lacayos del pensamiento, a los enemigos de la personalidad y de la libertad, a los puercos predicadores de la carroña y la podredumbre. Eso es lo que ellos tienen: vejez, dorada medianía, uniformidad, como confiesa su lacayo o como reconoció el francés del año noventa y tres... Y, sobre todo, dondequiera, ¡canallas, canallas, canallas!⁶⁴.

Schátov cree en Rusia, afirma para ella una grandeza y una misión.

—¿Sabe usted qué pueblo es ahora en toda la Tierra el único pueblo deífico, destinado a renovar y salvar el mundo en nombre de un nuevo Dios y al que se le han dado únicamente las llaves de la vida y de la nueva palabra?...⁶⁵.

Schátov repite la principal idea de Stavroguin:

—(...) ningún pueblo se ha organizado todavía con arreglo a los principios de la ciencia y de la razón; ni una vez ha habido un modelo de eso, a no ser, a lo sumo, por pura estupidez. El socialismo, por virtud de su misma esencia, tiene que ser ateísmo, ya que concretamente declara, desde las primeras líneas, que es una institución atea y que

meridionales (búlgaros, croatas, eslovenos y serbios) de lengua, cultura, modos de vida y religión diversas. Constituye una ideología de minorías con la que el pueblo nunca se ha identificado y que no ha tenido una expresión política acertada. El paneslavismo en el siglo XIX se ve influido por la revolución francesa y por el romanticismo literario. El paneslavismo ruso o panrusismo del XIX pretende la solidaridad eslava bajo el liderazgo ruso. Lo que en realidad quería Rusia era extender a todos los eslavos la opresión que ejercía sobre polacos y ucranianos, además de imponer la religión ortodoxa y la lengua rusa; proclama la superioridad de la nación rusa sobre Occidente.

63. *Demonios*, II, p. 1.447.

64. *Demonios*, II, p. 1.451.

65. *Demonios*, II, p. 1.234.

tiende a estructurar con arreglo a los principios de la ciencia y la razón exclusivamente. La razón y la ciencia, en la vida de los pueblos, siempre, ahora y desde el principio de los siglos, desempeñaron solamente un papel secundario y servil, y así será hasta la consumación de los tiempos. Los pueblos se desplazan y mueven por otra fuerza, imperiosa y dominadora, cuya procedencia nos es desconocida e inexplicada. Esa fuerza es la fuerza de la insaciable ansia de llegar hasta el final, y al mismo tiempo niega el final. Es la fuerza de la continua e incansable afirmación de su existir y la negación de la muerte⁶⁶.

Ninguna nación ha subsistido apoyada exclusivamente en las verdades que la razón y la ciencia le proporcionan; las naciones perviven sustentadas por fuerzas de procedencia inexplicable, que las mueven hacia su conservación.

El sentimiento de unidad alcanzado por un pueblo se expresa de modo particular en las religiones nacionales. La religión es el constitutivo mismo de la nación, culmina la constitución propia de un grupo.

El principio estético, según dicen los filósofos: el principio moral, como también lo llaman. «La búsqueda de Dios», como yo suelo denominarla. La finalidad de todo movimiento de un pueblo, en toda nación y en todo período de su vida, es únicamente la búsqueda de su dios, irremisiblemente suyo, y la fe en él como en el único verdadero. Dios es la personalidad sintética de todo el pueblo, tomado desde el principio hasta el fin. Nunca todavía sucedió que todas o muchas naciones tuviesen un dios común; pero siempre cada una tuvo el suyo. Es indicio de la destrucción de las nacionalidades el que los dioses empiecen a ser comunes⁶⁷.

Así, buscar al propio Dios —saber quién es— viene unido al problema de la identidad nacional. Dios constituye el punto donde culmina la unidad nacional⁶⁸. Por lo tanto, el que no forma parte de la propia comunidad —pertenece a otro pueblo, familia y religión— es extranjero y, en cierto sentido, un enemigo.

66. *Demonios*, II, p. 1.236.

67. *Demonios*, II, p. 1.236.

68. «—¡Cómo! Pero ¿no cree usted en Dios?

—Por el contrario: yo nada tengo contra Dios. Ciertamente Dios no pasa de ser una hipótesis...; pero... reconozco que es necesario para el buen orden..., para el buen orden del mundo, etcétera..., y si no lo hubiera, sería menester inventarlo —añadió Kolia», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 431.

Las religiones nacionales tienen un momento de negatividad interna propiciado por la imposibilidad de la existencia de múltiples absolutos. No basta con tener un dios, éste ha de ser el verdadero Dios. Entonces la cuestión es si es posible un dios supranacional. El triunfo de la política es el triunfo de las religiones nacionales⁶⁹. Cuando un pueblo se pelea con otro es porque sus dioses nacionales no se han puesto de acuerdo. La propia religión se declara intocable.

Una sociedad es más fuerte cuanto más verdadero y real es el Dios que la constituye. No hay dios si no hay cierta presencia de dios, y no hay presencia de dios si su presencia no es social. Por eso es indicio de la destrucción de las nacionalidades que los dioses comienzan a ser comunes.

Dios es el garante de la sociedad, de la unidad de la comunidad. Si no se puede demostrar la superioridad de la propia religión, entonces Dios no es Dios. Pero si esto es así, con la divinidad desaparece el carácter intocable de un pueblo.

Quando los dioses se generalizan, mueren los dioses y la fe en ellos, juntamente con las mismas naciones. Quanto más fuerte es un pueblo, tanto más suyo es su dios. Nunca ha habido todavía un pueblo sin religión; es decir, sin ideal del mal y del bien. Todo pueblo tiene su noción propia del mal y del bien, y su mal y su bien propio. Cuando empiezan a generalizarse en muchas naciones las ideas del mal y del bien, sucumben las naciones, y la misma distinción entre lo malo y lo bueno empieza a esfumarse y desaparecer⁷⁰.

69. La pretensión ilustrada de construir la sociedad con la idea de un dios abstracto tiene como resultado la sociedad de la ausencia de Dios.

70. *Demonios*, II, p. 1.236. «Para guardar el tesoro espiritual recibido empiezan los hombres enseguida a reunirse, y entonces es cuando proceden los hombres a trabajar con todo celo, “juntos, por y para los demás” —según su propia expresión—, y a estudiar la forma de establecerse de modo que nada se pierda del tesoro recibido, y a buscar una fórmula social de vida en común, una forma de estado que les sea más provechosa; tratan de desplegar por todo el mundo en su pleno esplendor ese moral tesoro y elevarlo a su mayor gloria. Y, nótese bien, apenas en el transcurso de los años y los siglos —pues aquí también rige una ley que no conocemos— empieza a decaer en la nación que fuere ese ideal espiritual, cuando empieza también a venir a menos esa misma nación y con ella toda su estructura política, desapareciendo, asimismo, el ideal social que entre tanto cuajara. Del mismo carácter que la religión de un pueblo son también las formas sociales de ese pueblo. De donde se sigue que los ideales sociales van íntima y orgánicamente unidos siempre a los ideales morales, siendo lo principal que se derivan única y exclusivamente de estos últimos. Pero de por sí no surgen nunca, pues, al manifes-

Toda relación con Dios ha de encarnarse en leyes, encarnarse en cierta unidad social que no puede ser genérica. Es la religión la que garantiza las leyes de la nación —*si no hay dios, todo está permitido*—. Por esta razón el sistema de una nación se estabiliza desde la religión. En Rusia mantener la ortodoxia es mantener el régimen del zar.

Jamás la razón estuvo capacitada para definir lo malo y lo bueno, ni para separar lo malo de lo bueno, aun de una manera aproximada; por el contrario, siempre, de un modo vergonzoso y lamentable, equivocóse. La ciencia ha dado siempre soluciones con los puños. Por esta particularidad se ha distinguido la semiciencia, la plaga más terrible de la Humanidad, peor que la peste, el hambre y la guerra, ignorada hasta nuestros días. La semiciencia... es un tirano como hasta hoy no los hubo. Un tirano que tiene sus sacerdotes y sus esclavos; un déspota ante el cual todo se posterna, con amor y superstición, hasta ahora inimaginable; ante el que tiembla incluso la ciencia misma, y bochornosamente lo adula⁷¹.

El socialismo tiene que ser necesariamente ateísmo puesto que así se autoafirma. Declara el propósito de estructurar la sociedad y, por tanto, la vida del hombre exclusivamente según los principios de la ciencia y la razón. Sin embargo, Schátov reconoce que los grandes pueblos de la historia se han movido por una fuerza desconocida e inexplicable: la continua e incansable afirmación de su existir y la negación de la muerte. Para él esto es Dios o, con mayor exactitud, la búsqueda de Dios, a la que cada pueblo *bautiza* con distinto nombre. La finalidad de todo pueblo es la búsqueda de su dios. Dios es la personalidad sintética de todo el pueblo; por eso los dioses no pueden ser comunes; en el momento en que lo fueran el pueblo se desintegraría, perdería su identidad, dejaría de ser ese pueblo, perdería su fuerza. Y, por esta razón, no puede subsistir un pueblo sin religión y todos la han tenido. Es más, sólo en el pueblo en que hay religión es posible una idea de bien y de mal; de lo contrario ésta se pierde. Ni la razón ni la ciencia están capacitadas para definir lo bueno y lo malo. La ciencia sólo puede dar soluciones con los puños. Por eso la claridad de la ciencia que para muchos se ha convertido en

tarse, en su fin único falta la satisfacción del anhelo moral. De ahí resulta que la “perfección personal en el sentido religioso” es, según vemos en la vida de los pueblos, la base de todo lo demás, pues la perfección personal no es otra cosa que el ejercicio de la religión aceptada», *Diario de un escritor*, III, p. 1.462.

71. *Demonios*, II, p. 1.236-1.237.

su dios es un tirano que acaba con la vida del hombre. Schátov desconfía de una razón incapaz de fundar una moral cuya fuerza interpelante no radique en la violencia.

Stavroguin reconoce algunas de sus antiguas ideas en el discurso de Schátov mientras le acusa de rebajar a Dios a la simple categoría de un atributo de la nacionalidad.

—¿Que rebajo a Dios a la categoría de un simple atributo de la nacionalidad? —exclamó Schátov—. Por el contrario, elevo a la nacionalidad hasta Dios. Pero ¿ha sido alguna vez de otro modo? El pueblo... es el cuerpo de Dios. Toda nación sólo se conserva como tal nación mientras tiene su dios propio, y a todos los demás dioses del mundo los excluye, sin excepción alguna, mientras cree que con su dios ha de vencer y echar del mundo a todos los demás dioses. Así han creído todas, desde el principio de los tiempos; todas las grandes naciones, por lo menos; todas las que por algo han descollado; todas las que se han puesto a la cabeza de la Humanidad. Contra los hechos es imposible arremeter. Los hebreos vivieron únicamente para aguardar al Dios verdadero y dejarle al mundo este Dios verdadero. Los griegos divinizaron la Naturaleza y legaron al mundo su religión; es decir, la filosofía y el arte. Roma divinizó la nación en el imperio y dejó a las naciones el imperio. Francia, en el curso de toda su larga historia, fue solamente la encarnación y desarrollo de la idea del dios romano, y cayó en el ateísmo, que ellos llaman socialismo, sólo porque el ateísmo es, a pesar de todo, mejor que el catolicismo romano. Cuando una gran nación no cree que ella sola posee la verdad (en ella sola y en ella exclusivamente), si no cree que es la única capacitada y predestinada para resucitar y salvar a todas por medio de su verdad, enseguida se convierte en un material etnográfico, pero deja de ser una gran nación⁷².

Schátov entiende la religión en un sentido muy amplio como idea por la qué se vive o, mejor, como idea que nutre la vida de un pueblo.

—Pero la verdad es una, y, por tanto, una sola de las naciones puede poseer al dios verdadero, aunque las demás naciones tengan también sus dioses propios y grandes. La única nación deífera... es la nación rusa⁷³.

72. *Demonios*, II, p. 1.237.

73. *Demonios*, II, p. 1.237.

¿Qué significa que Rusia es la única nación *deífera*, esto es, portadora de Dios? ¿Significa en este caso que Rusia es portadora de la imagen de Cristo que conserva la ortodoxia, es decir, la nación *crisatófora* por excelencia?

—(...) Sólo quería saber una cosa: ¿Cree usted en Dios, o no cree?

—Creo en Rusia, creo en su ortodoxia... Creo en el cuerpo de Cristo... Creo que un nuevo advenimiento tendrá lugar en Rusia... Creo... —balbució fuera de sí, Schátov.

—¿En Dios? ¿En Dios?

—Yo... creeré en Dios (...).

Yo sólo le he hecho saber que soy un libro desgraciado y aburrido⁷⁴.

El experimento no ha dado resultado, «Schátov no cree, todo se reduce en él a una ideología fanática e impotente. Pero pronto ha de llegar a creer verdaderamente Schátov; ello se produce cuando vuelve su mujer —llevando en sus entrañas un hijo de Stavroguin y rechazada por éste—; ante el milagro del nacimiento, libérase su corazón. Alcanza pues la verdadera fe y ello sólo unos minutos antes del fin»⁷⁵.

Schátov — A los negadores de Dios y de Cristo no se os ha ocurrido pensar que en este mundo, sin Cristo, todo se vuelve suciedad y pecado. Condenan a Cristo y se ríen de Dios (...). ¡Al suprimir a Cristo borraís de la vida un ideal inasequible de belleza y de bondad! ¿Y qué ponéis en su lugar que pueda comparársele en poder y elevación?

Granovskii —Concedido, aunque sería discutible; pero ¿qué le impide a usted, aunque no crea en Cristo como en Dios, honrarlo como ideal de la perfección y de la belleza moral?

Schátov — Aunque no creemos lo de que el Verbo se hizo carne, que el ideal se hizo carne, esto no es tampoco imposible y si asequible para toda la Humanidad. ¿Y qué sería de los hombres sin esa idea consoladora?⁷⁶

74. *Demonios*, II, p. 1.238.

75. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 233.

76. *Apuntes*, III, p. 1.563.

CAPÍTULO IV

EL HORMIGUERO

Si Kiríllov y Schátov constituyen un experimento de Stavroguin en direcciones aparentemente opuestas, «todas las energías perversas y viles que alientan en el interior de Stavroguin, su escepticismo frente a la existencia social, su instinto destructivo, su gusto por las experiencias sociales, están claramente encarnados por Verjovenski y su gente; claro es que en éstos hay una miseria tal en los pensamientos y una bajeza tal en la actitud que parecen ser ajenos a Stavroguin»¹.

Si Stavroguin, permaneciendo inactivo, determina el obrar de los demás, Verjovenski, hijo de Stepán Trofímovich, va a ser el hombre que mueva y organice la revolución. Si el padre pertenece al tipo de los idealistas utópicos, el hijo va a ser un nihilista destructor². «Los socialistas revolucionarios son los herederos de los liberales que, en la escuela de Occidente, se han convertido en ateos. “Anonada a Dios”, este es el primer punto de su programa, la primera orden que hacen en sus tratados. De este ateísmo sacan las consecuencias. No se contentan con la creencia vaga en el progreso, sino

1. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 229.

2. El paralelismo que a nivel de personajes encontramos en *Los hermanos Karamazov* (Iván es el teórico del *todo está permitido*, Smerdiakov es quien se atreve a matar) se contiene en cierto sentido en *Demonios*. Si los ilustrados proponen la organización científica de la sociedad, el revolucionario procede directamente a su consecución. Por otra parte, lo que en *Los hermanos Karamazov* se da a nivel de una acción personal, en *Demonios* se plantea desde la perspectiva de la organización de toda una sociedad, e incluso de la humanidad.

que emprenden la construcción de la humanidad sin Dios. Son lógicos; “si Alfioscha no hubiera creído en Dios se hubiera hecho socialista”. ¿Pero adónde les va a conducir esa lógica?»³.

El fin que se persigue es la instauración de un nuevo orden social. El proyecto de actuación que Verjovenskii se ha propuesto es expuesto por Schigálev, el teórico de la sociedad, antes de actuar.

—Al consagrar mis energías al estudio de la organización social de la sociedad futura, que ha de sustituir a la actual, he llegado a la convicción de que todos los creadores de sistemas sociales, desde los más antiguos tiempos hasta nuestro año de 187..., eran unos soñadores, unos visionarios, unos estúpidos, que se contradecían a sí mismos, que no sabían una palabra de ciencias naturales ni de ese extraño animal que se llama hombre —Platón, Rousseau, Fourier, son otras columnas de aluminio; todo eso será, acaso, útil para las hormigas pero no para una sociedad humana. Pero como la forma social futura es indispensable, precisamente ahora, que todos nosotros, finalmente, nos disponemos a actuar, para quitarnos de cavilaciones, voy a proponer yo mi especial sistema de organización del Universo, (...) explicaré de antemano que mi sistema no está terminado (...). Y, sin embargo, todo cuanto expongo en mi libro... es inmutable, y no hay más salida que ésa. Nadie encontrará otra⁴.

Este sistema, perfectamente lógico e inacabado, que se alza como el único, fundamenta su dinámica en un contrasentido.

Partiendo de la libertad ilimitada, he ido a parar en el despotismo ilimitado⁵.

«La rebelión contra Dios trae indefectiblemente la destrucción de la libertad. La revolución cimentada en el ateísmo ha de conducir, por fuerza, a un despotismo ilimitado»⁶. ¿Qué es lo que propone Schigálev, y con él Verjovenskii, que con toda *lógica* para defender la libertad ilimitada debe afirmar el despotismo ilimitado?

La división de la Humanidad en dos partes desiguales. Una décima parte de la misma recibirá la libertad personal y un derecho ilimitado sobre las otras nueve restantes. Éstas vendrán obligadas a perder

3. LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 377.

4. *Demonios*, II, p. 1.336.

5. *Demonios*, II, p. 1.336.

6. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 207.

la personalidad y convertirse en algo así como su rebaño, y, mediante una obediencia sin límites, alcanzar a la primitiva inocencia, por el estilo del primitivo paraíso, aunque, de otra parte, tendrán que trabajar. Las medidas propuestas por el autor para extirparles la voluntad a las otras nueve partes de la Humanidad y reducirlas a la condición de un rebaño, merced a la educación de generaciones enteras..., son notabilísimas, se fundan en datos auténticos y son muy lógicas (...)»⁷.

La consecución del orden social ha de pasar por limitar la libertad a unos cuantos. La libertad, que se había afirmado sin límites morales en la acción individual y política acaba siendo la libertad de unos pocos. La libertad de poder es libre para los que tienen el poder, para el superhombre⁸, y todo ello por razones *muy lógicas*.

La radicalización de los principios liberales que conduce a la absoluta negación de Dios, la afirmación de la finitud del hombre como único absoluto, la abolición de la moral, acaba en el más estricto nihilismo. «El nihilismo de Piotr se construye a través de estos tres momentos: es hijo del liberalismo, donde los valores se desvanecen en la libertad individual; la libertad individual se enfatiza en la absolutización de sí; la libertad individual absolutizada anula la libertad de los otros»⁹. Verjovenski se revelará hijo del liberalismo de su padre Stepán Trofímovich. En esta figura Dostoyevski quiso representar el futuro tipo de hombre que Rusia iba a generar en su intento de asimilarse a la cultura europea de la Ilustración. Del liberalismo nace el nihilismo y del nihilismo la más sangrienta revolución. La afirmación de la libertad hasta la negación de cualquier instancia que la encadene acaba en la absoluta afirmación de la voluntad de poder, poniendo los fundamentos de una sociedad que acaba siendo reino del terror, donde sólo tienen voz los más fuertes, donde se acaba por destruir la imagen del hombre. «Donde ha sembrado el nihilismo, crece el desierto: el desierto de las ideas, de la

7. *Demonios*, II, p. 1.336.

8. «La voluntad del hombre veraz está emancipada de la felicidad del esclavo, está redimida de los dioses y de las veneraciones, es intrépida y terrible, grande y solitaria.

Los veraces vivieron siempre en el desierto; los espíritus libres, como amos del desierto; mientras que los sabios célebres viven en las ciudades, bien alimentados: son animales de tiro.

En verdad, siempre tiran como asnos del carro del pueblo», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 109.

9. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 130.

razón, de los sentimientos, del corazón. Crece el desierto: la muerte del hombre»¹⁰.

La propuesta de Schigálev no es aceptada con entusiasmo.

—(...) ¿Es que ese tío, no sabiendo qué hacerse con la gente, destina sus nueve décimas partes a la esclavitud (...). Y, además, trabajar para los aristócratas y obedecerles como a dioses, lo cual es... una canallada —observó con saña la estudiante.

—Lo que yo propongo no es ninguna canallada, sino el paraíso, el paraíso terrenal, y otra cosa no puede haber en la Tierra —concluyó Schigálev imperiosamente.

—Pues yo, en vez de ese paraíso —exclamó Lfamschin—, cogería a esas nueve décimas partes de la Humanidad con las que no se sabe qué hacer y las haría polvo, dejando sólo una partida de gente selecta, que empezaría a vivir de un modo científico¹¹.

«Existe un modo de querer y de hacer el bien que se transforma paradójicamente en querer la destrucción y hacer el mal. Así en *Demonios* el amor por los hombres se transforma en desprecio por ellos; la edificación de una anhelada sociedad mejor, se traduce en la destrucción y la muerte de los hombres»¹².

—(...) A nosotros nos invitan, mediante hojitas diversas impresas en el extranjero, a reunirnos y constituir agrupaciones con el único fin de la destrucción universal, con el pretexto de que por más que se haga para salvar al mundo no se ha de conseguir, mientras que, cortando radicalmente cien millones de cabezas y aligerándose así de peso, se podría saltar mejor el abismo. La idea es magnífica, sin duda; pero, por lo menos, tan poco acorde con la realidad como la schigalevschina de que usted acaba de hablar tan despectivamente(...).

—Tan difícil es cortar cien millones de cabezas como transformar el mundo mediante la propaganda. Hasta es posible que sea más difícil lo último, sobre todo en Rusia —volvió a aventurar Liputin¹³.

Para crear nuevos valores Schigálev afirma la necesidad de destruir todo el orden existente. Se trata del ulterior desarrollo del pro-

10. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 135.

11. *Demonios*, II, p. 1.337.

12. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit, p. 22-23.

13. *Demonios*, II, p. 1.338.

grama de Nietzsche: «El que quiera ser un creador en el Bien y en el Mal tiene que ser primero, fatalmente, destructor y tiene que romper valores.

Así, para realizar el mayor bien hay que cometer la mayor maldad, y aquel mayor bien es el creador»¹⁴.

Schigálev ha sido más atrevido que Fourier¹⁵, inventado la *igualdad*, una *igualdad* en la esclavitud para dejar de ser esclavos.

—(...) Según él, todo miembro de la sociedad ha de observar a los otros, viniendo obligado a la delación. Cada uno les pertenece a todos y todos a cada uno. Todos esclavos, y en la esclavitud, iguales. En los casos extremos la calumnia y el asesinato, y, sobre todo, la igualdad. Ante todo, rebajar el nivel de la cultura, de la ciencia y de los talentos. El alto nivel de la ciencia y los talentos sólo se obtiene merced a altas inteligencias superiores, y no queremos altas inteligencias superiores. Las inteligencias superiores siempre se apoderaron del poder y se convirtieron en déspotas. Las inteligencias superiores no pueden menos de ser despóticas, y siempre producen más daño que beneficio; hay que expulsarlas o imponerles el suplicio. A Cicerón se le corta la lengua; a Copérnico se le sacan los ojos; a Shakespeare se le lapida: ¡ahí tiene usted la schigalevschina! Los esclavos tienen que ser esclavos; sin el despotismo, no ha habido aún libertad ni igualdad; pero en el rebaño debe haber igualdad (...). ¡No hace falta cultura, basta de ciencia! Y sin ciencia hay material bastante para mil años; pero hay que organizar la obediencia. En el mundo de sólo una cosa no hay bastante: de obediencia. El ansia de cultura es de por sí un ansia aristocrática¹⁶.

Paradójicamente el alzamiento de la Razón en su pretensión de organizar la sociedad universal desde una perspectiva del todo lógica ahoga el mundo no sólo de la cultura sino también de la cien-

14. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 121.

15. «La figura de Fourier es central lo mismo en la historia de la poesía francesa que en la del movimiento revolucionario. No es menos actual que Marx (y sospecho que empieza a serlo más). Fourier piensa, como Marx, que la sociedad está regida por la fuerza, la coerción y la mentira, pero, a diferencia de Marx, cree que lo que une a los hombres es la atracción apasionada, el deseo. La palabra *deseo* no figura en el vocabulario de Marx. Una omisión que equivale a una mutilación del hombre. Para Fourier, cambiar a la sociedad significa liberarla de los obstáculos que impiden la operación de las leyes de la atracción apasionada», PAZ, O., *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1987, p. 104.

16. *Demonios*, II, p. 1.345.

cia, que —desprovista de una imagen integral del hombre— se ha convertido en poder¹⁷. Se funda así una sociedad de la desconfianza donde la cultura constituye un peligro¹⁸, donde no se puede permitir ninguna diferencia entre los hombres y por tanto donde no se les puede respetar en cuanto diferentes. Se constituye el reino de la ignorancia, de la delación y de la esclavitud. El supuesto *despotismo* del hombre sabio es sustituido por el despotismo de la sociedad, no de los iguales sino del igualitarismo, donde algunos nunca serán iguales. Se trata así de solucionar el eterno problema de la organización social: ¿cómo conseguir que los hombres, siendo igualmente libres, vivan juntos?¹⁹ Se trata de «organizar la obediencia», pero

17. «Todos esos admirables sistemas y teorías que pretenden explicarle a la Humanidad cuáles son sus intereses normales, para que, invenciblemente impelida a perseguir su logro, se vuelva al punto generosa y buena, no son para mí hasta ahora más que meros sofismas (...). Pero apégase de tal modo el hombre a su sistema y a su deducción abstracta, que capaz sería de alterar la verdad a sabiendas, de fingirse sordo y ciego con la única mira de no invalidar su teoría», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.465.

18. «La instrucción abunda tan poco entre el pueblo, que, efectivamente, suele dar al hombre cierta preeminencia sobre sus prójimos, infundiéndole más dignidad, más seriedad, más distinción y elevándolo por encima de su medio. No es que el hombre del pueblo considere al instruido como mejor que él por ningún concepto, no..., lo que si le reconoce es como más fuerte, más impuesto en ciertas circunstancias prácticas de la vida cotidiana; en una palabra: que reconoce la utilidad práctica de la instrucción. Al instruido no le engañas. De otra parte, el hombre instruido propende, involuntariamente, a mirar por encima del hombre a cuantos le rodeen como carezcan de instrucción, claro que más o menos. Y al considerarse superior, dicho se está que no se aviene muy bien con aquel medio en que con los demás convive. Es natural que piense que ese no es ya el medio que le cuadra, que él debe hacer otra vida que aquella gente. “¡Ellos son unos ignorantes, mientras que yo tengo cultura!”», *Diario de un escritor*, III, p. 621. Por esta razón Dostoyevski entiende que es necesario dar instrucción al pueblo.

19. «Oiga usted, pues, señor profesor, que ideales especialmente sociales, que con los ideales éticos no guarden relación alguna, que subsistan por sí mismos como partes separadas del todo, según usted piensa poder separarlas con su erudito bisturí, que puedan trasplantarse adonde se quiera y medrar por sí mismos como “instituciones”, según expresión de usted...; que semejantes ideales, repito, no existen, no han existido ni pueden existir nunca. Y, además, ¿qué es, propiamente, un ideal social; cómo se ha de entender esa palabra?

Su esencia estriba, naturalmente, en el anhelo del hombre por hallar una fórmula para su organización social, una fórmula lo más perfecta posible y que para todos sea justa..., ¿no es verdad? Pero tal fórmula no la conocen los hombres; miles de años llevan buscándola, desde el comienzo de su evolución histórica y no han podido encontrarla. La hormiga conoce la fórmula de su hormiguero; la abeja, la de su colmena —si no conoce al modo humano, la conoce a su modo, que es

una obediencia que no respeta el significado propio de la realidad, sino que es obediencia a una racionalidad arbitraria que decide el valor de cada realidad e incluso se atreve a determinar el valor de cada persona. «En realidad es la dominación social quien provoca esta devaluación o indiferencia del significado y de la persona misma. Se espera lograr una segunda inocencia al ignorar la lógica de la dominación, que no se quiere reconocer: al celebrar la expropiación del individuo como un proceso saludable, que liberaría de los sacrificios y represiones implícitos a la construcción de la persona y la defensa de su autonomía, se pretende encubrir la conciencia de la esclavitud y dar a entender que nos hallamos en una situación feliz.

Se glorifica el simulacro, la apariencia que no resiste verdad alguna y remite solamente al vacío, y se tiende a considerar la realidad entera como un simulacro, gozándose en ese descubrimiento”²⁰. Se propone alcanzar un ideal de orden de vida, un ideal social, pero éste es “aceptado con independencia de cualquier trabajo interior del mismo hombre; consiste solamente en un cierto orden de vida económico y social, definido anteriormente e impuesto desde fuera con la fuerza. Todo aquello que el hombre puede hacer para la consecución de este ideal *exterior* apunta a remover los obstáculos que vienen del exterior. De tal modo que el ideal mismo aparece exclusivamente en el futuro, mientras el hombre, en el presente, se ocupa solamente de aquello que contradice el ideal; de tal modo que toda su actividad se dirige en todo y por todo desde el ideal no existente a la *destrucción del existente* (...). Inadvertidamente el ideal social resulta socavado en favor de una actividad antisocial. Y a la pregunta: ¿qué hacer?, se da una respuesta clara y precisa: matar a todos los

cuanto necesita—; pero el hombre no conoce su fórmula. Y siendo así, ¿de dónde habría de venirle a la sociedad humana el ideal de una organización social? Siga usted el curso de la Historia y verá al punto de dónde viene ese ideal. Verá usted que es única y exclusivamente el fruto de la perfección moral de los hombres aislados (...). Pero esta idea moral se deriva siempre de ideas místicas, de la convicción de que el hombre es eterno, inmortal; de que no se limita a vivir su vida como un animal cualquiera, sino que guarda relación con otros mundos y con la eternidad. Estas ideas siempre y doquiera han pasado a ser religión, proclamación de la nueva idea, y siempre, no bien surgida la nueva religión, al punto también hase constituido políticamente una nación nueva», *Diario de un escritor*, III, p. 1.461-1.462.

20. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 417.

adversarios del futuro orden ideal, es decir, a todos los defensores del orden presente»²¹. En definitiva, la revolución niega también la tradición histórica, el lazo que une a los hijos con los padres y se convierte en religión parricida y homicida. Y así la renuncia a la narración del propio pasado deviene promesa de futuro.

La revista de *Considérant*, así como los artículos y folletos de Proudhon, habíanse impuesto el deber de inculcarles precisamente a aquellos trabajadores hambrientos, que nada poseían, una profunda aversión al derecho de herencia. Indudablemente, de ahí (es decir, de la impaciencia de los famélicos, azuzados por las teorías de la futura felicidad de los hombres) derivóse luego el socialismo político, cuya esencia, pese a todas las presuntas finalidades alegadas, se reduce, por lo pronto, al ansia de las clases desheredadas por despojar a los poseedores, y después, que venga lo que viniese. (Pues, en realidad, aún no se sabe a punto fijo cuál será la compensación en la sociedad futura, siendo esto lo único decidido: derribar el presente régimen..., lo que constituye hasta ahora toda la fórmula política del socialismo)²².

«En este sistema no hay ninguna transmisión del mérito precedente, no hay nobleza, pero tampoco existe transmisión alguna de las culpas anteriores. La obra de la Revolución está en borrar el pecado original. La abolición de los méritos de la estirpe no es más

21. Cfr. SOLOV'EV, V., *Dostoevskij*, ed. cit., p. 66. «I socialisti vogliono rigenerare l'uomo, liberarlo, rappresentarlo senza Dio e senza famiglia. La loro conclusione è che, una volta modificate con la forza le condizioni economiche della sua vita, lo scopo sarà raggiunto. Ma l'uomo cambierà non certo per cause *esterne*, bensì esclusivamente per effetto di un cambiamento *morale*. Non abbandonate Dio prima di aver ottenuto la certezza matematica, né la famiglia prima che la madre [sia] non voglia più essere madre, e l'uomo non voglia trasformare l'amore in sudiceria. Si può forse raggiungere questo scopo con le armi? E come si può osare di affermare in anticipo, prima di averne fatto l'esperienza, che in questo sta la salvezza? E mettendo per giunta in pericolo tutta l'umanità. Sciocchezze occidentali.

Ai teorici e ai nichilisti si può dire: voi predicate il socialismo, ma per quanto vi riguarda, voi stessi credete nell'*esperienza*. Sappiate dunque che non vi riuscirà mai di persuadere nessuno al socialismo con un convincimento infondato. Ci vuole l'*esperienza*. E quindi bisogna darsi da fare solo per il rafforzamento e il progresso nella vita attuale, che voi disprezzate, e nel frattempo con questo rafforzamento voi acquisterete un numero sempre maggiore di esperienze, attraverso le quali i popoli arriveranno da sé al socialismo, sempre ché sia vero che esso costituisce la medicina universale di tutta la società», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 100.

22. *Diario de un escritor*, III, p. 799.

que la casa esotérica de una abolición mucho más radical: la de las culpas de la estirpe, la de la culpa adánica, la casación del pecado original. El mal, ahora, se reduce a una acción conscientemente querida por un individuo, no es una herencia que pesa sobre el tejido de la vida, que supera cualquier voluntad y cualquier consciencia, que deja sobre todo su marca»²³. Hablar de revolución es siempre hablar del imborrable pecado original²⁴.

Resuenan las palabras de Zaratustra: «De ahora en adelante, vuestro honor no lo constituirá vuestro origen, sino vuestro fin. Vuestra voluntad y vuestros pasos, que quieran ir más allá que vosotros mismos: ¡qué éste sea vuestro nuevo honor!»²⁵. «¡Oh hermanos míos, vuestra nobleza no debe mirar atrás, sino “afuera”! ¡Debéis ser expatriados de todas las patrias y de todos los países de vuestros antepasados!»²⁶. Es la renuncia a la mentira del origen, y la apuesta por una existencia que comienza en cada momento, en la que no hay continuidad del sujeto.

En definitiva, la libertad se mata a sí misma, pues su afirmación no conduce sólo a la negación de Dios, sino también del mundo y del hombre: «Esta negación de la libertad comenzó por una ilimitada afirmación, por una rebeldía. Tal es la fatalidad de la dialéctica de la libertad.

Pero así como la falsa libertad se transforma en un despotismo ilimitado, la falsa igualdad se transforma en una terrible desigualdad, en una despótica tiranía de la minoría privilegiada y dominante.

Dostoyevski ha creído siempre que la democracia revolucionaria y el socialismo revolucionario, poseídos de la idea de la igualdad absoluta, llegarían en sus límites a la tiranía de un insignificante número de individuos, opresores de los demás y aun de la humanidad toda. Tal es la doctrina de Schigaleff y el *Gran Inquisidor*»²⁷.

Todavía hay un elemento de la vida humana que puede resistir a la organización racional, un elemento que no atiende a razones y

23. CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, ed. cit., p. 90. «El “estado de pecado” en el hombre no es un hecho, sino solamente la interpretación de un hecho, a saber, un malestar fisiológico: este malestar considerado desde un punto de vista moral y religioso, que no se impone ya a nosotros», NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 379.

24. Cfr. CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, ed. cit., p. 90.

25. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 204.

26. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 205.

27. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 90.

puede originar diferencias. La negación de la cultura debe ir acompañada también de la negación del deseo:

La familia y el amor llevan consigo el deseo de propiedad. Nosotros mataremos el deseo; fomentaremos la borrachera, los chismorreos, la delación; fomentaremos la licencia inaudita; ahogaremos a todos los genios en su infancia. Todo quedará reducido a un común denominador: igualdad completa (...). Los esclavos tienen que tener quien los gobierne, obediencia completa, impersonalidad absoluta; pero una vez en treinta años; Schigálev buscará también la emoción, y todos, de pronto, se pondrán a comerse unos a otros, hasta cierto límite, únicamente para no aburrirse. El aburrimiento es una sensación aristocrática; con la schigalevschina no habrá deseos. El deseo y el dolor para nosotros, y para los esclavos, la schigalevschina²⁸.

28. *Demonios*, II, p. 1.346. Kiríllov y Verjovenskií se mueven en la línea de Nietzsche: «Mi reivindicación: crear seres que estén por encima de la especie “hombre”: es preciso, a este fin, sacrificarse a sí mismo y sacrificar al “prójimo”».

La moral que hasta el presente ha imperado tenía sus límites en la especie: todas las morales han sido útiles en el sentido de que han dado, desde luego, a la especie una estabilidad absoluta; desde el momento en que esta estabilidad está conseguida, el fin puede ser colocado más alto.

Uno de estos movimientos es incondicionado: la nivelación de la humanidad, los grandes hormigueros humanos, etcétera.

El otro movimiento, mi movimiento, es, por el contrario, la acentuación de los contrastes y de todos los abismos, la supresión de la igualdad, la creación de seres omnipotentes.

Aquel engendra el último hombre, mi movimiento engendra el superhombre. No es, en modo alguno, el fin considerar la última especie como si debiera ser la dueña de la primera. Todo lo contrario: las dos especies deben coexistir de un modo tan independiente como sea posible, no preocupándose la una de la otra, el ejemplo de los dioses epicúreos», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 336.

En *El gran inquisidor* se plantea la misma solución desde una perspectiva distinta: «Pasarán todavía siglos de desordenada y libre razón, de sus ciencias y de su antropofagia, porque al proponerse edificar su torre de Babel sin nosotros acabarán en la antropofagia (...). Nosotros los convenceremos de que sólo serán libres cuando deleguen en nosotros su libertad y se nos sometan. ¿Y qué importa que digamos verdad o mintamos? Ellos mismos se persuadirán de que verdad decimos al recordar los horrores de la servidumbre y confusión a que tu libertad los condujera. La libertad, el libre espíritu y la ciencia los llevarán a tales selvas y los pondrán frente a tales prodigios e insolubles misterios, que los unos, rebeldes y enfurecidos, se quitarán la vida; otros, rebeldes pero apocados, se matarán entre sí, y los demás, débiles y desdichados vendrán a echarse a nuestros pies y clamarán: “Sí, tenéis razón; sólo vosotros estáis en posesión de su secreto y a vosotros vol-

Para matar el deseo es necesario eliminar una de sus fuentes principales: la familia. El amor a la familia engendra el deseo de propiedad y el antiguo orden. Hay que eliminar a Dios, la familia y el orden establecido. La sociedad humana pasa a ser un hormiguero²⁹, «donde todos son iguales porque en todos se ha matado el deseo. Ahora bien, matar al deseo significa matar la misma posibilidad de apertura al infinito. Una sociedad en la que el estado ha matado al deseo no puede ser sino una sociedad atea»³⁰.

Sin embargo, en la futura organización de la sociedad unos pocos seguirán cargando con el dolor y el deseo.

—¿Se excluye usted? —se le escapó a Stavroguin de nuevo.

—Y a usted. Mire usted: yo pensaba darle el mundo al Papa. Que salga a pie y descalzo y se muestre a la plebe. «¡Ved hasta dónde me han conducido!», y todo el mundo se inclinará ante él, hasta el Ejérci-

vemos. ¡Salvados de nosotros mismos!» (...). Sobrada, sobradamente estimarán ellos lo que significa someterse para siempre. Y en tanto los hombres no lo comprendan, habrán de ser desdichados (...). Les demostraremos que carecen de bríos; que son tan sólo niños dignos de lástima; pero que la felicidad infantil es la más gustosa de todas», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 213.

«¡Oh los absolveremos de sus pecados; son débiles y sin bríos, y nos amarán como niños por consentirles pecar! Les diremos que todo pecado será redimido, si lo cometieron con nuestra venia; les permitiremos pecar, porque los amamos; el castigo de tales pecados, cargaremos con él. Y cargaremos con él y ellos nos idolatrarán como a bienhechores, que respondemos de sus pecados delante de Dios (...). Los más penosos secretos de conciencia..., todo, todo nos lo traerán, y nosotros les absolveremos de todo, y ellos creerán en nuestra absolución con alegría, porque los librará de la gran preocupación y las terribles torturas actuales de la decisión personal y libre. Y todos serán dichosos; todos esos millones de criaturas, excepto los cien mil que sobre ellos dominen. Porque sólo nosotros los que guardaremos el secreto, sólo nosotros seremos felices. Habrá miles de millones de seres felices y cien mil que padecerán, que habrán cargado con la maldición de la ciencia del bien y del mal. Dulcemente morirán ellos, dulcemente se extinguirán en tu nombre, y más allá de la tumba sólo hallarán la muerte. Pero nosotros guardaremos el secreto y, para su dicha, los embaucaremos con el galardón celestial y eterno. Porque si hubiera algo del otro mundo, no sería, desde luego, para criaturas como ellos», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 214.

29. Cfr. *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, I, p. 1.396.

30. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 184. «E l'uomo non vuole un formicaio. È prevista dalla scienza la scoperta del formicaio. Si esigono privazioni, condizionamenti, limitazioni della personalità. In nome di che cosa io la limiterò? Per il pane. Non voglio il pane; e l'uomo si ribellerà», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 286. Cfr. *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 289-290.

to. El Papa, arriba, nosotros a su alrededor, y a nuestros pies, la schigalevschina. Sólo falta que el Papa acepte la Internacional, que la aceptará (...).

—Basta —murmuró Stavroguin con disgusto.

—¡Basta!... ¡oiga usted: que dejo al Papa! ¡Al diablo la schigalevschina! ¡Al diablo el Papa! Nosotros necesitamos el mal del día, no la schigalevschina es un artículo de joyería. Es un ideal, cosa de porvenir. Schigálev es un orfebre y un estúpido, como todos los filántropos. Es necesario el trabajo negro, y Schigálev desprecia el trabajo de negros. Oiga usted: el Occidente tendrá al Papa, ¡y nosotros le tendremos a usted!³¹.

Verjovenskii ha ideado el primer paso para implantar esta nueva organización social:

—Al principio, armaremos tumultos (...), penetraremos en el mismo pueblo. ¿No sabe usted que ya somos enormemente fuertes? Los nuestros no son solamente los que degüellan y queman (...). El maestro que se burla con sus chicos de Dios y de su cuna, es ya nuestro. El abogado que defiende el asesinato de un individuo culto, alegando que el asesinato tiene más cultura que sus víctimas, y para procurarse dinero no tenía más remedio que matar, es ya nuestro. El colegial que mata a un campesino para experimentar emoción, es nuestro. El jurado que absuelve de todos los crímenes, nuestro. El fiscal que teme mostrarse en el juicio poco liberal, nuestro, nuestro³².

«La primera etapa de su trabajo es destructiva. Destrucción de la vieja sociedad, a esto asistimos al leer la historia de “los Endemoniados”, destrucción sobre todo de lo que se desprende de la fe en Dios. No solamente se vacía el cielo, sino que se arrancan al hombre los afectos, puesto que no debe recordarle nada su origen transcendente y su destino sagrado. Es preciso perseguir todos los sueños. Luego, sobre el fundamento de la ciencia, se podrá comenzar la construcción del nuevo edificio. Entonces se podrá organizar la felicidad de la humanidad»³³. El ateísmo, la falta de límite moral que desemboca en el terror, la necesidad de sensaciones para experimentar que se está vivo, ser lo suficientemente liberal, el alzamiento de las nuevas teorías sociales y psicológicas por encima de la justicia,

31. *Demonios*, II, p. 1.346.

32. *Demonios*, II, p. 1.347.

33. LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 14

son los pilares del nuevo *orden*³⁴. «Se lleva al extremo el nihilismo al intentar convertir la ausencia de todo valor —y de la exigencia misma del valor— en premisa para la libertad (...). El nihilismo total aparece así como la equivalencia absoluta, una condición donde cualquier realidad —incluyendo sentimientos, deseos, afectos, nostalgias— puede convertirse en cualquier otra y adquiere de este modo la naturaleza del dinero, que puede ser permutado indiferentemente por cualquier cosa. Queda negada toda exigencia de apropiación, ya que en esta óptica no puede existir nada propio, ninguna propiedad sustancial, ni tampoco un sujeto a quien ésta pueda ser atribuida o referida. La apoteosis del mecanismo del cambio, extendido a la vida entera, celebra la desposesión del individuo, liberado de los problemas inherentes a la individualidad y a la conciencia de ésta»³⁵. Entonces se genera un orden que se acatará por temor y no por convencimiento.

Luego viene naturalmente, el poder del sentimentalismo. Ya sabe usted que el socialismo, entre nosotros, se difunde principalmente por el sentimentalismo (...). Finalmente, el poder más principal, el cemento que todo lo liga, la vergüenza de la propia opinión. ¡Oh, si viera usted qué poder es ése! (...). Yo le digo a usted que por mí se arrojarían al fuego; bastaría con decirles que no eran lo bastante liberales³⁶.

34. «“Supuesto”: la nueva ley debe poder ser cumplida, y de su cumplimiento debe salir la superación y la ley superior. Zaratustra se coloca enfrente de la ley, “suprimiendo” la “ley de las leyes”, la moral.

Las leyes, consideradas como médulas. Es preciso trabajar en las leyes y crear leyes, ejecutándolas. Hasta el presente el instinto de esclavitud es el que ha hecho que obedeciéramos a las leyes», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 330.

35. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 416.

36. *Demonios*, II, p. 1.325. Todo el programa de actuación se pone en práctica con el asesinato de Schátov. Toda la sociedad está ligada por este crimen y ninguno delatará. «Sin duda que debéis de sentir ese libre orgullo que se experimenta en el cumplimiento de un libre deber», *Demonios*, II, p. 1.469. Y después una arenga: «Están ustedes obligados a derrocar un ruinoso régimen que apesta ya de poco estancado; tened siempre esto ya a la vista para que os sirva de aliento. Todos sus pasos, por ahora, deben encaminarse a destruirlo todo, tanto el régimen como su moral. Quedaremos únicamente nosotros, designados de antemano, para incautarnos del Poder; a los inteligentes nos los sumaremos y pasaremos por encima de los necios. Esto no debe chocarles a ustedes. Es menester educar a las generaciones para hacerlas dignas de la libertad. Todavía hemos de tener por delante miles de Schátoves. Nosotros nos organizamos para apoderarnos del Poder», *Demonios*, II, p. 1.470.

«Toda la historia del nihilismo, nuestra historia, es la de un nihilismo tímido que no se atreve a llegar hasta el fondo: derribado el criterio de la verdad, no se derrumba también la verdad como habría impuesto la lógica. Esta pusilanimidad es, por cierto, la obra más astuta y prepotente de la razón, que ha visto en el mantenimiento de la noción de verdad su principal instrumento de dominio social»³⁷. La nueva sociedad se constituye como una teocracia agnóstica basada en el nihilismo³⁸.

El proyecto de Schigálev acaba con el hombre, no cuenta con él; «la moral revolucionaria no quiere saber nada de la individualidad; niega la autonomía personal. Permite que la individualidad sea tratada como un simple instrumento, un material, un medio cualquiera para conseguir el triunfo de la revolución. Por esto la moral revolucionaria es la negación de la moral (...). En una revolución, la individualidad nunca es activa, ni responsable moralmente. La revolución es dejarse poseer por los diablos de la revolución, que suprimen la personalidad, paralizan la libertad y responsabilidad moral y las someten a la marcha general de la revolución, que es personal.

Los dirigentes de la revolución no saben ellos mismos cuáles son los demonios que les poseen. Su actividad es aparente, pues en realidad son pasivos, porque sus almas están en poder de los demonios que dejaron penetrar en su interior»³⁹. En la revolución el hombre es rebelde pero no libre, se somete a un amo impersonal y por esto la revuelta se torna inhumana. Una sociedad experimental se vuelve anónima. Así el proceso de secularización no alcanza a consumir, o incluso extinguir lo sagrado, como pretende. Sólo lo desplaza. Y la fuerza que asume entonces es mucho más devastadora e incontrolada en la medida en que ya no tiene nombre, ni puede ser reconocida por lo que es.

«El sentimiento de humanidad ha existido como reflejo de la verdad cristiana sobre el hombre; la traición definitiva a esta verdad acaba con el sentimiento humano hacia el hombre. En nombre de la grandeza del superhombre, de la felicidad futura de una lejana humanidad, en nombre de la revolución mundial y la libertad ilimita-

37. CALASSO, R., *Los cuarenta y nueve escalones*, trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1994.

38. Cfr. CALASSO, R., *Los cuarenta y nueve escalones*, ed. cit., p. 100.

39. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 161.

da, se autoriza a martirizar y a matar a cualquiera, indeterminadamente, convirtiendo a cada ser en un simple instrumento para conseguir la realización de la “gran idea” y la “gran finalidad”.

Todo está permitido en nombre de la ilimitada libertad del superhombre (el extremo individualismo) o en nombre de la igualdad absoluta de toda la humanidad (el extremo colectivismo). Corresponde a la arbitrariedad humana el derecho de valorar las vidas de los seres humanos y manejarlas a su antojo⁴⁰.

Verjovenski va más allá de la filantropía y del socialismo⁴¹.

Soy nihilista (...) yo soy un tunante, no un socialista⁴².

«Su ateísmo no es utópico y sufrido, como el de Kirílov, sino pragmático, cínico y despiadado. El miedo religioso de la infancia

40. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 107. «Proclamaron a renglón seguido: *liberté, égalité, fraternité* (...). Pero ¿qué libertad? Pues la sola libertad de hacer cuanto nos plazca dentro de los linderos de la ley. ¿Cuándo se puede hacer lo que a uno le place? Cuando tiene millones. ¿Nos da la libertad un millón a cada uno? No. ¿Y qué es un hombre que no tiene un millón? El hombre que no tiene un millón no es aquel que hace todo lo que le plazca, sino aquel con el que se hace todo lo que se quiere. ¿Qué viene luego? Pues que además de la libertad, hay también la igualdad, y precisamente la igualdad ante la ley (...). La fraternidad. Este es el punto más importante, y fuerza es reconocer que constituye, hasta ahora, en Occidente, la principal piedra de tropiezo. El hombre de Occidente habla de la fraternidad como del gran móvil que a la Humanidad impulsa, y no comprende que no hay de dónde sacar la fraternidad cuando en la realidad no existe. ¿Qué hacer? Es menester forjar la fraternidad, sea como fuere. Pero resulta que es imposible elaborar la fraternidad, pues ésta se hace ella sola, se da, se encuentra en la Naturaleza», *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, I, p. 1.393. «Si hubiera hermanos, habría también hermandad. Pero si no hay hermanos, no podrá usted nunca suscitar esa fraternidad con ninguna institución. ¿A qué conduce, por ejemplo, crear una institución y bautizarla con el lema *Liberté, Égalité, Fraternité*? Con semejante institución no conseguirá usted nada en absoluto, así que tendrá usted, sin remisión, que añadir a esas tres palabras una cuarta, a saber: *ou la mort. Fraternité ou la mort*; y los hermanos le romperán la cabeza a los hermanos con el fin de implantar mediante una institución ciudadana la fraternidad», *Diario de un escritor*, III, p. 1.463.

41. Verjovenski y Stavroguin: «Pero ¿qué ha hecho el socialismo? Destruyó las viejas fuerzas y no aportó ninguna nueva», *Demonios*, II, p. 1.348.

42. *Demonios*, II, p. 1.347. «Soy un tunante, pero no soy socialista», dice un Nescháyev en mi novela; pero yo les aseguro a ustedes que también podía haberlo dicho en la realidad. Son unos bibrones muy listos, que precisamente han estudiado a fondo el lado generoso del alma humana, sobre todo de los jóvenes, para luego pulsarla cual si fuere un instrumento musical», *Diario de un escritor*, III, p. 798.

se ha cambiado en rabia de destrucción. Hasta el gusto de la profanación»⁴³. Verjovenskii es la personificación en estado puro del desarraigado, del extranjero preñado de ideas revolucionarias. Desarraigado espiritualmente de la tierra rusa, su nihilismo no se funda en la vanidad intelectual, es un nihilismo operativo: es un terrorista. «Nihilista y revolucionario, se burla (...) del idealismo de su padre (...), se dedica con plena conciencia a la predicación de la violencia, a la organización de la destrucción universal, al asesinato deliberado y programático.

Entre el idealismo inoperante de los utópicos y la anarquía sanguinaria de los nihilistas hay una directa filiación ideológica, que hace la ligereza del padre tan responsable y culpable como el cinismo del hijo (...) la culpa del padre que es fundamentalmente la mentira»⁴⁴.

Nosotros, proclamamos la destrucción..., porque, ¡porque a pesar de todo esa ideica es tan seductora! (...) Recurriremos al incendio... Echaremos a volar leyendas... (...) Se cubrirá de tinieblas Rusia, llora-

43. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 131.

44. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 39. «— Amiga mía, yo no he hecho en toda mi vida otra cosa que mentir, hasta cuando hablaba verdad. Nunca hablaba en pro de la verdad, sino en mi pro exclusivamente; (...) ahora es cuando lo veo (...) yo es posible que también esté mintiendo ahora; seguramente que ahora también miento. Lo peor de todo es que yo mismo me creo las mentiras. Lo más difícil en este mundo es vivir y no mentir... y no creerse las propias mentiras; sí, sí, eso es», *Demonios*, II, p. 1.499.

Zósima habla en varias ocasiones acerca de la mentira: «Lo principal es que no se mienta a sí mismo. El que a sí mismo se miente y se cree su propia mentira, concluye por no discernir ya la verdad en sí mismo y en torno suyo, dejando, por tanto, de respetarse a sí propio y de respetar a los demás. No respetando ya a nadie, deja también de amar, y para, careciendo de amor, entretenerse y distraerse, se entrega a las pasiones y a los goces vulgares, llegando a la bestialidad en sus vicios; y todo por efecto del continuo mentirse a sí mismo y al prójimo. El que se miente a sí mismo puede ser el que primero se ofende. Porque eso de ofenderse resulta a veces muy agradable, ¿verdad? Y sabe el hombre que nadie le ha ofendido y que él es el único que fingió y se mintió la ofensa a sí propio por lindeza, que exagera él mismo al trazar un cuadro; se enredó en palabras y de un montículo hizo una montaña... sabe todo esto y, no obstante, es el primero en darse por ofendido, en resentirse hasta sentir satisfacción, hasta experimentar un placer grande, y concluir, por eso mismo, odiando a la verdad...», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 52; cfr. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 62.

rá la Tierra por los antiguos dioses... Bueno, nosotros pondremos en su lugar... ¿a quién? (...) ¡Al zarevich Iván; a usted, a usted!

Stavroguin recapacitó un instante.

— ¿Un impostor?⁴⁵.

Se difundirán leyendas a las que se dará un origen desconocido y se construirá una nueva religión que suplantarán a la antigua. El antiguo Dios se sustituirá por un dios nuevo, por el hombre-dios. Se procura abolir la tradición de las generaciones precedentes, pues su ascendencia es considerada como un opresivo abuso de poder. Sin embargo, los intentos de transformación encaminados hacia la creación de lo que nunca ha existido, en tales épocas de crisis revolucionaria, evocan con angustia los espíritus del pasado para tomarlos a su servicio. Bajo este antiguo y venerable disfraz se inventa la nueva página de la historia universal. «El ateo rinde homenaje a la fe cuando, contrariamente a lo que afirma, cede ante la necesidad de adoración, que es algo más profundo en nosotros que el mismo deseo de felicidad. Hombre liberado, nihilista, a la vez que idólatra. Como Verkhovenski, indigno hijo del pobre Stepán Trophimovitch, que declara de repente a Stavogrin, como conclusión del plan revolucionario que le acaba de exponer»⁴⁶:

Soy nihilista, pero amo la belleza ¿Acaso los nihilistas no aman la belleza? ¡Lo único que no aman son los ídolos, pero yo amo los ídolos! ¡Usted es mi ídolo!⁴⁷.

45. *Demonios*, II, p. 1.348.

46. LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 401.

47. *Demonios*, II, p. 1.346. En el poema *El gran inquisidor*, Iván afirma: «No hay desvelo más continuo y doloroso para el hombre que, luego que deja la libertad, buscar a toda prisa a quién adorar. Pero busca el hombre inclinarse ante aquello que es ya indiscutible, tan indiscutible, que todo el mundo, de golpe, ha convenido en la general adoración de ello. Porque la inquietud de esas lamentables criaturas no se reduce sólo a buscar aquello ante lo que yo u otro nos prosternamos, sino a buscar aquello en que todos creen y se prosternan, e irremisiblemente *todos juntos*. Pues he aquí que esa necesidad de la *generalidad* de la oración es también el tormento más grande de cada hombre suelto y de toda la Humanidad junta, desde el comienzo de los siglos. Por esa general adoración se exterminaron unos a otros con la espada. Crearon dioses y se desafiaron entre sí: “Dejad vuestros dioses y venid a adorar a los nuestros; de lo contrario, moriréis, igual que vuestros dioses”. Y así será hasta el fin del mundo, hasta cuando desaparezcan del mundo los dioses. Es lo mismo, se arrodillarán ante los ídolos. Tú sabías, Tú no podías ignorar este fundamental misterio de la naturaleza humana; pero Tú rechazaste la única bandera absoluta que te propusieron para obligar a todos a proster-

La exaltación proyecta en un ídolo la fascinación de la belleza, de una belleza no contemplativa —en el sentido griego— sino como energía creadora de una nueva historia. «La necesidad del absoluto, no satisfecha con la afirmación teísta, se trueca en la creación de una “máscara” de Dios»⁴⁸.

«El socialismo integral, como principio eterno y primordial que resuelve el destino de la sociedad humana, no es un sistema más o menos político-económico, sino un fenómeno del alma. Pretende decir la última palabra. Quiere ser una nueva religión, capaz de satisfacer las nuevas exigencias religiosas del hombre»⁴⁹. La antigua religión se sustituye por la nueva:

Aquí, padrecito, una nueva religión viene a sustituir a la antigua, y de ahí que se presenten tantos soldados y la obra se fortifique tanto⁵⁰.

«Hay una distinción fundamental entre las ideas divinas y las ideas demoníacas: estas últimas son ideas artificiales, que sería mejor llamar “ideologías” que “ideas”: no pensamientos sino ilusiones; no inspiraciones sino utopías; no verdades originarias y profundas, capaces de mover a un hombre y de constituir el objeto de toda su vida, sino opiniones dispersas y dispersadoras, en las que la espiritualidad del hombre se disipa y se anula: deseos de poder enmascarados de filosofías, que no conocen nada eterno, y que, más aún, combaten contra lo eterno, intentando en vano imitarlo, con éxitos de parodia, con la novedad y la improvisación (...); los portadores de tales ideas no son personalidades coherentes y robustas, empeñadas constructivamente en la ejecución cotidiana del propio trabajo, sino individualidades obstinadas y perversas, para las cuales la tarea no está en saber ver el caos terreno con ojos superiores y descubrir una armonía, sino en ver en la ar-

narse ante ti sin discusión..., la bandera del pan de la Tierra, y la rechazaste en nombre de la libertad y del pan de los Cielos», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 210.

48. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 133.

49. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 149.

50. *Demonios*, II, p. 1339. «Si el profano, o sea el profanador, devora lo que es sagrado, sagrado y profano se unen en una inaudita mezcla que hará para siempre imposible, a partir de este momento, separarlos», CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, ed. cit., p. 308.

monía terrena un caos que se trata de ordenar artificialmente, partiendo de la base, con éxitos inciertos, más aún, contrarios al primitivo intento»⁵¹.

El nihilismo adquiere el rostro del futuro, o más bien este último parece manifestar la esencia de aquel. Ahora bien, «el futuro no es la esperanza, la entrega a un significado o un ideal, como para el revolucionario que sacrifica el presente, propio y ajeno, a un porvenir entendido como meta final, o sea como presente definitivo y duradero, alcanzado, finalmente, por todos los hombres: el revolucionario o el cristiano están prontos a inmolarse o a inmolar, a rechazar su vida o la de otros, pero para conquistar un reino de Dios, un paraíso no sometido ya a mudanza, un presente sin fin en el que cada cual esté aposentado en la vida como en una casa natal y donde el tiempo esté substancialmente concluso. Las profecías mesiánicas y revolucionarias prometen una patria situada idealmente más allá de la historia, más allá del curso furioso del tiempo; en la conciliación imaginada por Isaías o asegurada por la sociedad sin clases. La historia ha terminado, y existe sólo un presente sin límites, poseído y gozado de forma estable»⁵². Pero «si la existencia es sólo una continua despedida de sí misma (...), “¿cuándo se vive?”. La Edad Moderna no parece conocer el presente, sino sólo un transcurrir, un devenir percibido no como enriquecimiento, como itinerario hacia una meta que infunda significado y sustancia a cada etapa del camino, sino como un disiparse, un continuo no-ser, ausencia de todo valor a que aferrarse firmemente. “¿Cuándo es el presente?”, se pregunta Rilke, en una carta a Muzot. La vida alienada es la que ha sido privada de fines que la justifiquen realmente y la hagan autosuficiente en la sumisión a una meta superior; el fin último ha sido reemplazado por una miríada de objetivos momentáneos y parciales, que se suceden uno a otro sin un respiro como en la cadena de montaje de una producción gigantesca, sacrificando y quemando cada instante en aras del que le sucede, para alcanzar un mito meramente práctico y huérfano de valores, que por lo tanto no ilumina —ni hacia atrás, en la memoria, ni hacia adelante, en la espera— la ruta que hay

51. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romance ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 24.

52. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 85.

que recorrer para alcanzarlo»⁵³. La mirada dirigida hacia atrás busca en un origen que se niega a especificarse: «el origen es la meta».

Stavroguin hará una sola pregunta para la que no hay respuesta:

—¿Para qué? —replicóle Nikolai Vsevolódovich, seria y severamente⁵⁴.

53. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 83.

54. *Demonios*, II, p. 1.349. «Tutto il sangue che i rivoluzionari sognano nel loro delirio, tutta questa canea e quest'attività clandestina non porteranno a nulla e ricadranno sulle loro teste», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 96. «Potugin grida che la Russia non ha mai inventato nulla. Essa ha inventato la soppressione della servitù della gleba, mentre in Europa, nella vostra civiltà, i servi sono dappertutto liberati con la ribellione, con le armi in pugno, e sempre venne sparso del sangue; se ne sparge ancora oggi, e ancora se ne spargerà. Che cosa abbiamo inventato? domandate voi; abbiamo inventato la soppressione della servitù della gleba senza spargimento di sangue. E voi buttate fango, svergognati!», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 262.

CAPÍTULO V

CARTA DE UN SUICIDA

Dostoyevski publicará en octubre de 1876 una carta figuradamente escrita por un materialista antes de suicidarse¹:

«...Efectivamente, ¿qué derecho tenía esa Naturaleza que me trajo al mundo, en virtud de no sé qué leyes eternas? Vine al mundo dotado de conocimiento y he calado a esa Naturaleza; ¿qué derecho tenía a dotarme de razón sin contar con mi deseo? Conocer es lo mismo que padecer, y yo no quiero padecer... ¿por qué había yo de aprestarme a sufrir? La Naturaleza me revela, mediante mi razón, cierta armonía del Cosmos. La razón humana hizo religiones de esa revelación. Me dice que —no obstante saber yo de sobra que no puedo cooperar ni cooperaré nunca a esa armonía, no sabiendo tampoco en qué consiste a punto fijo— debo acatar esa revelación, resignarme a cargar con el dolor, haciendo cuenta de la armonía del Cosmos y prestarme a vivir. Pero si me fuera dado elegir por mí mismo y a sabiendas, yo optaría, naturalmente, por gozar en el breve momento que ha de durar mi vida, es decir, en tanto existo, pues el Cosmos y su armonía me tienen sin cuidado en cuanto dejo de existir..., dándome igual que el dicho Cosmos, a mi muerte, perdure con su armonía o deje de ser al mismo tiempo que yo. ¿Por qué habría yo de preocuparme de su perduración después de mi muerte? Ese es el problema. Mejor sería que me hubiesen hecho

1. En *Demonios* hay tres muertes emblemáticas: Schátov —víctima del movimiento revolucionario del que forma parte—, Kiríilov —se suicida para afirmar al hombre— y Stavroguin —desesperado decide ahorcarse en un acto perfectamente lúcido—.

igual que los demás animales, es decir, que viviese yo sin conocimiento consciente..., pues mi conocimiento no es armonía, sino disonancia, ya que por culpa de él soy desdichado. No hay más que mirar a los hombres: ¿cuál de ellos es feliz en el mundo y quién es quien vive sin contrariedades? Precisamente, aquel que es semejante al animal, que por efecto del poco desarrollo de su razón más se parece a las bestias. Esos se prestan de buen grado a vivir, pero a condición de vivir como animales, o sea para beber, comer, dormir, hacer sus nidos y traer criaturas al mundo. Comer, beber, dormir al modo de los hombres, significa adquirir y robar; construir un nido es ya de por sí equivalente a despojar. Se objetará que también puede hacerse un nido con arreglo a principios sociales, racionales, científicamente indiscutibles, sin que en absoluto sea menester robar, según hasta ahora ha venido ocurriendo. Puede que sí, pero yo pregunto: “¿Para qué, para qué adquirir y edificar y tomarse tantos trabajos, al fin de acomodarse bien, razonablemente y moralmente; en una palabra...: con arreglo a la justicia?” A eso, naturalmente, nadie me puede contestar. A lo sumo, podrían responderme: “Pues para procurarse deleites”. Sí; si yo fuere una flor o una vaca, puede que también hubiera para mí un goce. Pero mientras, como ahora sucede, me esté siempre formulando preguntas no podré ser feliz, ni siquiera con esa dicha suprema inmediata de mi amor al prójimo y el amor a mí de la Humanidad, pues sé de sobra que mañana todo esto dejará de ser, así yo como toda esa dicha, y todo ese amor, y toda esa Humanidad... que todos hemos de quedar reducidos a la nada o vueltos al caos primitivo. Pero en tales condiciones, no puedo yo en modo alguno aceptar ninguna dicha..., no por desprecio, ni en virtud de ningún principio, sino sencillamente porque no, porque no puedo ni podré ser feliz en tanto que sepa que mañana me espera la nada. (...) Esa idea encierra una profundísima desconsideración que a mí me hiere en lo vivo y me resulta tanto más insufrible cuanto que nadie es culpable de nada.

»Y, finalmente, aunque supusiéramos posible todo ese cuento de una definitiva, racional y científica, instalación de la Humanidad sobre la Tierra, y creyéramos en su realización infalible..., es decir, en la futura felicidad del género humano en la Tierra..., aun así, solamente la idea de que la Naturaleza, en virtud de no sé qué ciegas leyes, había estado atormentando a los hombres por espacio de milenios, antes de poder brindarles, por fin, esa dicha, resultaría insoportable e indignante. Si se piensa ahora que esa misma Naturaleza que, por fin, habría hecho felices a los hombres, mañana, por cualquier razón, ha de quedar reducida a cero, sin hacer cuenta de todos los dolores que la Humanidad tuvo que pagar por esa dicha, habiendo de escamotearle todo eso, sin contar conmigo ni darme parte, como se escamotea una vaca..., no puede menos de ocurrírsele a uno esta donosa, pero insufriblemente

triste idea: "¿Y si al hombre sólo lo hubieran puesto entonces en el mundo por vía de descarado ensayo, para ver si una criatura semejante podía mantenerse o no sobre la Tierra?" Esta idea es tan triste también por el hecho de no haber nadie culpable, por no haber nadie que se haya ofrecido para ese ensayo y no poder maldecir a nadie, ya que todo es obra de ciegas leyes de la Naturaleza, que a mí me resultan incomprensibles y que mi conocimiento, en redondo, no puede aceptar. *Ergo*:

»Como a mis demandas de dicha la Naturaleza sólo me responde, mediante mi razón, que no puedo ser feliz sino en la armonía del Cosmos, y yo esta armonía no la entiendo, ni hay nadie que pueda entenderla nunca...

»Como la Naturaleza no sólo me niega el derecho a pedirle cuentas, sino que sencillamente se niega a contestarme..., y no porque no quiera contestarme, sino porque no puede...

»Estando convencido de que la Naturaleza ha delegado en mí para responder a mis preguntas (inconscientemente) y a mis preguntas responde por conducto de mi razón (pues todo esto me lo digo yo solo)...

»Teniendo, finalmente, en tal estado de cosas, que hacer yo mismo de demandado y demandante, de juez y parte, y encontrando esa farsa de la Naturaleza tan estúpida y dura de aguantar y hasta tan vejatoria...

»En mi indiscutible calidad de demandado y demandante, de juez y parte, condeno a esa Naturaleza, que de modo tan desconsiderado e insolente me ha creado para el dolor..., y fallo que debe perecer conmigo... Y no pudiendo yo aniquilar a la Naturaleza, me aniquilo a mí mismo por la sencilla razón de que me carga padecer esta tiranía, de que nadie es culpable. N. N.»².

El imperio de la razón no es suficiente para justificar la existencia humana³. El hombre se encuentra arrojado a un mundo que no ha elegido. Puede conocer las leyes que rigen el mundo de la naturaleza⁴,

2. *Diario de un escritor*, III, p. 1.089-1.090.

3. «La cuestión de si la vida reside o no en la totalidad se traduce en la pregunta de si la vida misma es o no habitable, o llevada al extremo puede traducirse incluso en la duda de si esta pregunta en sí posee algún sentido», MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 38.

4. «Los filósofos de la Ilustración habían atacado con saña al cristianismo y a su Dios hecho persona, pero tanto los deístas como los materialistas postulaban la existencia de un orden universal. El siglo XVIII, con unas pocas excepciones como la de Hume, creyó en un cosmos regido por leyes que no eran esencialmente distintas a las del entendimiento. Divina o natural, una necesidad inteligente movía al

pero no tiene razones para inclinarse ante ellas⁵. Por eso, para el hombre conocer es padecer, conocer es no poder explicar hasta el final, conocer es saber que participa de un orden ya dado y preguntarse por el sentido de ese orden y por el de su propia vida⁶. Para el hombre conocer no es armonía sino disonancia. La razón ha hecho religiones de la armonía del cosmos. El hombre puede someterse a esta armonía preestablecida, puede quizás organizar perfectamente la sociedad futura según principios científicamente indiscutibles. Pero mientras se formule preguntas no podrá ser feliz. Ni tan siquiera le podría consolar el sentimiento de amor a la Humanidad, porque no puede entender el absurdo de una vida llamada a terminar en la nada⁷. Alguien podría pensar que el hombre ha sido puesto en la existencia como un ensayo, constituyéndole en objeto de una broma macabra, pero quizá lo tremendo es saber que nadie tiene la culpa, que todo es obra de una Naturaleza ciega. ¿Qué clase de poder es ese que tan injustamente me ha creado para el dolor?⁸ Yo, hombre, porque

mundo y el universo era un mecanismo racional. La visión de Jean-Paul nos muestra exactamente lo contrario: el desorden, la incoherencia. El universo no es un mecanismo, sino una inmensidad informe agitada por movimientos que no se exagerado llamar pasionales: esa lluvia que cae desde el principio sobre el abismo sin fin y esa tempestad perpetua sobre el paisaje de la convulsión son la imagen misma de la contingencia (...). La contingencia universal se llama, en la esfera existencial, orfandad (...). El sueño de Jean-Paul va a ser soñado, pensado y padecido por muchos poetas, filósofos y novelistas del siglo XIX y XX: Nietzsche, Dostoievski, Mallarmé, Joyce, Valéry..., PAZ, O., *Los hijos del limo*, ed. cit., p. 76-77.

5. «También hay placer en un dolor de muelas (...) esos quejidos expresan toda la inutilidad de vuestro dolor, tan humillante para vuestra conciencia; toda la fuerza legal de la Naturaleza, de la que podéis burlaros, pero por cuya causa padecéis, mientras que ella no padece. Empezáis a adquirir conciencia de que padecéis sin tener enemigo», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.461.

6. En una sociedad como la propuesta por Verjovenski, donde lo social deviene religioso, unos cuantos datos elementales permanecen sin explicar: la irreversibilidad del tiempo, la muerte, el hambre, el deseo. Son las cosas últimas que «incluso en una sociedad sustraída al engaño del sacrificio, permanecerían intactas», CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, ed. cit., p. 163.

7. «L'assenza di Dio non si può sostituire con l'amore verso l'umanità, giacchè allora l'uomo si chiederà subito: perchè mai devo amare l'umanità?», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 382.

8. «Ya sé que el sufrimiento no está admitido en el vodevil, por supuesto. En un palacio de cristal es inadmisibile: el sufrimiento es una duda, una negación, y ¿quién podrá abrigar dudas en un palacio de cristal? Sin embargo, seguro estoy de que el hombre no dejará nunca de amar el verdadero sufrimiento, la destrucción y el caos. El sufrimiento es la única causa de la conciencia», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.472.

puedo conocer y no puedo explicar, no quiero aceptar esta tiranía porque no quiero sufrir.

En esta carta, Dostoyevski ha sabido condensar el desarrollo de todos los principios de la razón ilustrada y llevarlos hasta sus últimas consecuencias, tratando así de mostrar cómo la racionalidad científico-matemática no es suficiente para dar cuenta de la existencia humana⁹. Dostoyevski se vio en la obligación de explicar su artículo en el *Diario* :

Yo, en breves términos, he expresado esa «última palabra de la ciencia» de un modo claro y popular, pero solamente para refutarla, no mediante el raciocinio ni la lógica, porque con arreglo a la lógica es irrefutable (...) sino con la fe, con la conclusión de que es indispensable esa fe en la inmortalidad del alma humana, con la convicción de que esa fe es el único venero de la vida viva en la Tierra..., de la vida, de la salud, de las sanas ideas y de las deducciones y conclusiones sanas¹⁰.

Esa refutación, *no lógica*, de la ciencia se apoya en una idea indemostrable:

Mi artículo «Veredicto» se refiere a una fundamental y altísima idea de la existencia humana..., a lo imprescindible e inevitable de que alienten convicciones en el alma inmortal del hombre. Lo que se propone demostrar esa confesión de un hombre que va a morir de suicidio lógico es lo imprescindible de una conclusión: que sin fe en el alma y en su inmortalidad, la vida del hombre resulta antinatural, absurda e insufrible¹¹.

9. Reducir a cero el contexto, iniciar desde el arbitrio, puede convertir todo en transparente pero no al arbitrio mismo, cfr. CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, ed. cit., p. 280.

«¿Los argumentos de la pura razón? ¡Pero si la razón resulta inconsistente ante la realidad, y, además, de eso, los mismos intelectuales, los mismos cultos han dado ahora en enseñar que no hay tal argumento de la razón pura ni tal razón pura en el mundo; que la lógica abstracta no es adecuada a la Humanidad (...) que todo eso son patrañas sin fundamento del siglo XVIII», *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, I, p. 1.393. «La razón sólo sabe lo que ha tenido tiempo de saber (puede que haya algunas cosas que nunca sabrá, esto no es muy consolador que digamos, pero ¿por qué no reconocerlo?)», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.468.

10. *Diario de un escritor*, III, p. 1.114. En el *Diario* también se relata la historia de una niña que se suicida por no encontrar finalidad a la vida; por no creer en la inmortalidad del alma, cfr. *Diario de un escritor*, III, p. 1.145.

11. *Diario de un escritor*, III, p. 1.138.

«Dostoyevski siempre vuelve al mismo punto. Después de haber dicho: “Si no hay Dios, todo está permitido”, he ahí que el hombre comprueba: “Si no hay Dios, todo es indiferente”, y esta evidencia terrible, este gusto de muerte, disipa en él la tentación. El hombre es un ser “teótrope”. Combatido por todas partes, la fe es indestructible en su corazón. Pueden los ateos alinear argumentos impecables: el verdadero creyente no se confunde, aunque no sepa qué responder, pues siempre tiene la impresión de una *ignoratio elenchi*»¹². En la clase intelectual ha arraigado la carencia de fe en el alma y su inmortalidad; el indeferentismo que ya ha cuajado en Europa se extiende hacia Rusia.

Hace ya mucho tiempo que penetró también en la familia intelectual y poco menos que acabó con ella. Sin una idea elevada no pueden existir ni el hombre ni la nación. Pero la idea elevada en la Tierra es «sólo una», a saber: la idea de la inmortalidad del alma humana, porque todas las demás ideas elevadas de la vida con que puede vivir el hombre, «derívanse únicamente de ella»¹³.

El suicida acaba con su vida movido por la excesiva lucidez con que contempla el mundo de la Naturaleza. Es su claridad de visión la que le hace acabar con su vida. Defensor apasionado de lo imprescindible del suicidio pero no indiferente, sufre y se atormenta.

Ante él se alzan ineludibles las más altas y elementales cuestiones. (...) A tales problemas no les halla solución y lo sabe, porque aunque reconozca que existe, como él dice, una armonía del todo (...) nunca podrá participar de ella. Pues bien: esa claridad de visión es la que con él acaba¹⁴.

«Dostoyevsky va mucho más allá y descubre los últimos límites de la rebelión que niega a Dios y el sentido del mundo. El ateísmo de la razón euclidiana, lógicamente debe rechazar al mundo y rebelarse contra la futura armonía, combatiendo esa última religión que

12. LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 403.

13. *Diario de un escritor*, III, p. 1.139.

14. *Diario de un escritor*, III, p. 1.140. «Cuando alguien se lamenta —como hacen los que intentan suicidarse o se suicidan— de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininteligible para ellos, que carece de cualquier meta, de cualquier movimiento hacia un clímax o un *telos*», MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, ed. cit., p. 268.

es la del progreso. Y en este límite de la rebelión sí que hay contacto con una verdad positiva.

Después de todo esto sólo queda el camino hacia Cristo. El límite de la rebelión es la nada, la no existencia, la supresión del mundo. Y así desenmascaró Dostoyevski las ilusiones de la religión revolucionaria del progreso»¹⁵. Porque,

la consciencia de la absoluta incapacidad para prestar alguna ayuda o proporcionar alguna utilidad o alivio a la Humanidad en sus dolores..., puede incluso *convertir en odio vuestro amor a la Humanidad* (...), el amor a la Humanidad... es hasta de todo punto absurdo, incomprendible y «absolutamente imposible, como no vaya acompañado de la fe en la inmortalidad del alma humana». Esos mismos que al quitarle la fe en su inmortalidad quieren colmar ese vacío en el sentido de un fin elevado de la vida, con el *amor a la Humanidad*, esos tales, digo, alzan las manos contra ellos mismos, porque en vez de amor siembran en el corazón del que perdió la fe gérmenes de odio a la Humanidad. Y que los sabios de los férreos conceptos se encojan de hombros ante esta afirmación mía. Pero esa idea es más sabia que su sabiduría, y yo creo que ha de convertirse un día en axioma para los mortales. Aunque también esto lo afirmo sin aducir razones¹⁶.

Para Dostoyevski la filantropía en sentido estricto no es posible.

15. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 167.

16. *Diario de un escritor*, III, p. 1.140-1.141. «—Debo hacerte una confidencia... —empezó Iván—: nunca he podido comprender cómo es posible amar al prójimo. Sobre todo, al prójimo, al mío, es imposible amarlo; si acaso a los lejanos. Recuerdo haber leído no sé dónde, a propósito de *Juan el Misericordioso* (un santo), que cuando se le acercaba un individuo hambriento y transido de frío y le rogaba que le diese calor, iba y se acostaba con él, abrazábase a su cuerpo y se ponía a soplarle en la boca, podrida y maloliente por efecto de alguna enfermedad. Seguro estoy de que eso lo haría él venciendo su asco, por el prescrito deber del amor, o por penitencia que se hubiese impuesto. Para amar al hombre es menester que se esconda, pero en cuanto asoma su rostro... se acabó el amor.

—De esto más de una vez habló el stárets Zósima —observó Alfoscha—; también él decía que la cara del hombre, a muchas criaturas todavía inexpertas en achaques de amor, les impide amar (...).

—(...) A juicio mío, el amor de Cristo a las criaturas es, en su género, un milagro imposible en la Tierra. Verdaderamente. Él era Dios. Pero nosotros no somos dioses. Supongamos que yo, por ejemplo, pueda sufrir profundamente; pero otro nunca podrá saber hasta qué punto padezco, porque es otro y no yo, y, además, rara vez se decide el hombre a reconocer que otro sufre», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 196. Cfr. *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 93, p. 95 y p. 178.

Afirmo también, y me atrevo a sostenerlo, que el amor a la Humanidad, en *términos generales*..., es, como idea, una de las más inaccesibles de la razón humana. Precisamente como idea. Sólo el sentimiento puede justificarla. Pero este sentimiento sólo es posible precisamente a condición de estar convencidos de la inmortalidad del alma humana. (También sin aducir razones)¹⁷.

La creencia en la inmortalidad del alma, por el contrario, no deviene desprecio de la vida terrena, sino que fundamenta sólidamente el amor a ésta.

En resumidas cuentas: está claro que el suicidio, cuando se ha perdido la idea de la inmortalidad, resulta de una imprescindibilidad absoluta e inevitable para todo hombre que tenga alguna noción de su superioridad sobre los animales. Por el contrario, la inmortalidad, que nos promete una vida eterna, ata al hombre, por eso mismo, más fuertemente a la Tierra. Podrá parecer que hay aquí contradicción; si hay tanta vida, es decir, la inmortal además de la terrena, ¿por qué estimar tanto a ésta última? Pero ocurre precisamente lo contrario, porque sólo en virtud de su fe en la inmortalidad alcanza el hombre su fin razonable en la Tierra. Sin fe en su inmortalidad rómpense los lazos que unen al hombre a la Tierra, vuélvense más sutiles, más flojos, y la pérdida del alto concepto de la vida (aunque sólo se la sienta en la forma de inconsciente pensar) conduce indudablemente al suicidio. De aquí a la inversa la moraleja de mi artículo de octubre: «Cuando tan indispensable resulta la fe en la inmortalidad para la vida del hombre, será que es el estado normal de la Humanidad, y siendo así, *no hay duda que existe también la inmortalidad del alma humana*». En una palabra: que la idea de la inmortalidad es la vida misma, la vida viva, su fórmula definitiva y el principal venero de la verdad y la verdadera conciencia para la Humanidad¹⁸.

17. *Diario de un escritor*, III, p. 1.141.

18. *Diario de un escritor*, III, p. 1.141. Dostoyevski recibe muchas cartas de personas que han decidido suicidarse y otras en que sus lectores le piden una explicación para este fenómeno: «Estoy convencido, sin ningún género de duda, de que en su mayoría, en conjunto, directa e indirectamente, esos suicidas pusieron fin a su existencia por efecto de la misma enfermedad moral: la ausencia de una vida elevada en sus almas. Ciertamente que aquí y ahora hay quien hasta reza y va al templo, pero no cree en la inmortalidad de su alma; mejor dicho, no es que no crea, sino que, sencillamente, no piensa nunca en eso. Y, sin embargo, ese no suele ser en absoluto un tipo férreo, ni bestial, ni ruin de hombre. Pero es que sólo de la fe, según dijimos más arriba, se derivan todo sentido y significación elevados de la vida, se derivan el ansia y el gusto de vivir», *Diario de un escritor*, III, p. 1.141.

En la idea de inmortalidad estriba la vida, pero no es una idea conquistable por la razón matemática sino por la razón existencial¹⁹. Dostoyevski, para todas sus afirmaciones, no aduce razones. «Dostoyevski no ataca ni a la ciencia ni a la filosofía: simplemente se burla de aquellos que se han hecho sus esclavos. Por el contrario, el respeto que tiene por ambas a veces es excesivo. Acepta con toda confianza el universo racional tal y como los sabios y los filósofos de su tiempo se lo presentan. No lo discute. Es un novelista, no un teórico (...). ¡No se puede esperar, por tanto, de Dostoyevski una refutación del kantismo o del positivismo! Solamente hace notar una cosa: que estos sistemas y los que se les parecen dejan al margen un dato; en sus sabios cálculos, sus autores han olvidado un elemento; este elemento, este dato, es el hombre mismo, lo que constituye el fondo de su ser y que escapará siempre a las determinaciones de la ciencia, como escapará eternamente a la captación de la razón»²⁰. En definitiva, Dostoyevski está proponiendo el acceso a la verdad del hombre por medio de un sentido de la racionalidad más amplio; aquel que es encarnado por esos *personajes* llamados *de la misericordia*²¹: Mischkin, Zósima, Alíofcha, Sonia, Makar etc.

—Sufro, por mi poca fe.

—¿Poca fe en Dios?

—(...) «Si todos creen, ¿a qué se debe esto?» Pero salen diciendo que todo eso debióse en un principio a los amenazadores fenómenos de la Naturaleza, y que a eso se reduce todo. «Bueno —pienso yo—; yo he creído toda mi vida...; me moriré, y de pronto me encontraré con que no hay nada, y solamente *crecerá la hierba en mi sepulcro*, según dice un

19. Hablando de los fenómenos espiritistas, Dostoyevski afirma: «La fe y las demostraciones matemáticas... son cosas incompatibles. A quien quiere creer no hay modo de disuadirle. Eso sin contar con que las demostraciones, en este caso, distan mucho de ser matemáticas», *Diario de un escritor*, III, p. 950. «Tous les désirs de démonstration ne démontrent qu'une seule chose: l'absence de la foi», EVDOKIMOV, P., *Dostoyevsky et le problème du mal*, ed. cit., p. 186.

20. LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, ed. cit., p. 392. Si bien es cierto que Dostoyevski no está contra la razón, hay que tener en cuenta que él personalmente experimentó las nuevas corrientes de pensamiento como un peligro para su vida. Después de su «conversión» alimentará la conciencia de que las verdades principales de la vida humana no son demostrables, lo que no significa que sean irracionales.

21. Cfr. RUIZ-RETEGUI, A., «Consolar», *Nuestro Tiempo*, n.º 431, mayo 1990.

escritor». ¡Eso es espantoso! ¿Cómo, cómo retornar a la fe? Por lo demás, yo creía únicamente, de niña, de un modo mecánico, sin pararme a pensar en nada... ¿cómo, cómo demostrar eso? Vine decidida a echarme a sus plantas y preguntárselo a usted. Porque si desperdicio la ocasión presente..., ya en toda la vida nadie habrá de responderme. ¿Cómo demostrarlo, cómo convencerse? ¡Oh, qué desgraciada soy! (...)

—¡Sin duda que lo es! Pero la demostración es imposible; lo posible es convencerse.

—¿Cómo? ¿De qué modo?

—Con la experiencia de un amor activo. Esfuércese usted en favor de sus prójimos de un modo activo e incansable. En la medida en que logre adelantar en el amor, irá convenciéndose también de la existencia de Dios y de la inmortalidad de su alma. Si llegase usted hasta la abnegación completa en el amor al prójimo, indudablemente creará y duda alguna podrá ya asaltar su alma. Esto es cosa probada, exacta²².

No es casual que sea por la experiencia del amor como se alcanza la verdad de la inmortalidad del alma. Ninguna otra cosa supone mejor el carácter de don²³.

El hombre superior y evolucionado, persiguiendo la idea superior, suele apartarse a veces de la realidad y se vuelve grotesco, voluntarioso y frío, hasta, sencillamente te lo diré..., tonto, y no sólo en la vida práctica, sino, al final, hasta tonto en sus teorías. De esa suerte, el deber de ocuparse en lo práctico y hacer feliz, por lo menos, a una criatura de verdad, en el fondo lo corregiría todo y hasta rejuvenecería al propio bienhechor. Como teoría, esto... es muy ridículo; pero si se llevara a la práctica y se convirtiera en costumbre, ya no sería tan sandía en absoluto²⁴.

22. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 62.

23. «El que está realmente enamorado no pierde el tiempo en hacer demostraciones con tres argumentos o en hacer defensas; pues él mismo es aquello que vale más que todos los argumentos y que cualquier defensa, a saber, él mismo es un enamorado. Y el que haga lo contrario no está enamorado. Lo único que hace es querer dar a entender que lo está, pero desgraciadamente —o felizmente— lo hace tan neciamente que no demuestra sino que no lo está», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 197.

24. *El adolescente*, II, p. 1.858. Versflov sigue afirmando: «En mí mismo lo he experimentado: no bien empecé a desarrollar esta idea del nuevo mandamiento, y empecé, naturalmente, en broma, principié a comprender de golpe todo el grado de amor que en mí se ocultaba hacia tu madre. Hasta entonces no me había enterado de que la amaba», *El adolescente*, II, p. 1.858.

«La inteligencia de la razón, que es tan útil para saber orientarse y conducirse en el mundo, es puramente secundaria respecto a la inteligencia del corazón, y no tiene nada que ver con ella: sólo la inteligencia del corazón es verdaderamente principal y esencial, en un plano de valores absolutos, si bien tiene características que podrían parecer «infantiles» e incluso si puede residir en la mente de un “idiota”»²⁵. En realidad aquí se está hablando de esas razones del corazón que la razón no entiende. No se trata del rechazo de la racionalidad, sino de una racionalidad de carácter existencial en la que intervienen más elementos que los estrictamente científico-matemáticos: la razón pascaliana. «La verdadera inteligencia es síntesis de mente y corazón, de verdad y de bien, de conocimiento y de moralidad, es decir, es contacto directo, vivido y originario con el principio infinito e inagotable de todo valor sea cognoscitivo o moral»²⁶. No se trata sólo de un mero sentimiento, sino del contacto con el misterio que se halla en la entraña del pueblo.

Para Dostoyevski, negar la inmortalidad equivale a negar al hombre. «O bien el hombre posee un alma inmortal y un destino eterno, o bien es un fenómeno empírico y transitorio, producto pasivo de un ambiente de orden material y sociológico. En ese segundo caso el hombre carece de valor absoluto y positivo. Y entonces no existen ni el mal ni el crimen.

Dostoyevski defiende la inmortalidad del alma humana, que le hace libre y por lo tanto un eterno y absoluto valor. Entonces sí que el alma es responsable»²⁷.

Alfioscha es enviado al mundo porque la fe no ha de ser demostrada racionalmente, sino que ha de ser testimoniada. Este testimonio queda perfectamente reflejado en la existencia de los *personajes de la misericordia* de Dostoyevski. La acción redentora de Sonia en la que no median palabras; la actitud de Makar el peregrino; el influjo del stárets Zósima, ponen de manifiesto que la fe no se *demuestra* —sería una contradicción, dejaría de ser fe— pero se *muestra* como un todo correlativo a un sentido de la existencia. Como un todo que es capaz de entender qué significa para el hombre ser *imago dei*.

25. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 98.

26. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofía, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 98.

27. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 114.

Como un todo en que es posible fundamentar la dignidad, no de la humanidad en general, sino de cada persona en particular. Como un todo del que puede brotar una fundamentación sólida de la moral. Como un todo, que interpelando necesariamente a cada persona, no se impone violentamente.

Dostoyevski responde a la pregunta que plantean sus *Demonios*: ¿le es posible creer hoy al hombre civilizado, es decir, no sólo creer en la existencia de Dios sino en Jesús, el Dios-hombre? Que el hombre Jesús sea el hijo de Dios es indemostrable. Es necesario dar un salto y, sin dejar de lado el conocimiento racional, asumir la racionalidad propia de la fe. La fe se presenta como el ámbito de la paradoja. «La fe es la respuesta paradójica —paradójica en confrontación al movimiento de la razón abstracta— a la “paradoja absoluta”, que es Cristo, como Dios encarnado, entrado en el tiempo»²⁸. Por eso la paradoja de la fe, el misterio de un Dios que se hace hombre, el *quien* de Dios hombre —al igual que el de cualquier otro hombre— por ser inefable sólo se puede conocer por la racionalidad de las historias. Dios se muestra en la historia a través de la obra de Cristo²⁹.

La narrativa de Dostoyevski tiene carácter cristocéntrico: «aceptar o refutar a Cristo (¡inevitable opción de toda criatura humana, según Dostoyevski!) significa correlativamente creer en el hombre o no tener fe en él. Todos deben ser puestos frente esta decisiva y definitiva pregunta»³⁰.

Cristo responde al enigma del hombre, pero responde en forma de misterio, con el claroscuro de la fe³¹. «Cristo ha venido a resolver

28. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 59.

29. Para las preguntas últimas no hay una respuesta exacta, precisa y concreta, sino que se responde con un todo. Por eso esconden detrás una historia. Ahora bien, ésta sí que es concreta y tiene lugar en el espacio y en el tiempo, responde a las preguntas: quién, cuándo, cómo, dónde y por qué.

30. SANTO, L. dal, introduzione a SOLOV'EV, V., *Dostoevskij*, ed. cit., p. 12. «Un yo siempre será cualitativamente lo que sea su medida. Dándonos a Cristo por medida, Dios nos ha testimoniado con una claridad meridiana hasta dónde alcanza la enorme realidad de un yo; porque en definitiva sólo en Cristo se hace verdad el que Dios sea el fin y la medida del hombre, o la medida y el fin», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 216.

31. «Pour Dostoïevsky, ce n'est pas de la raison que relève le problème du mal. Le mal, de même que la liberté, plonge dans la profondeur non éclairée, irré-

dos problemas primordiales, decía Camus, el mal y la muerte, que son justamente los problemas de los hombres en rebelión. Su solución ha consistido ante todo en asumirlos en sí. También el Dios hombre sufre, con paciencia. Ni el mal ni la muerte le son imputables absolutamente porque es despedazado y muere. La noche del Gólgota tiene tanta importancia en la historia de los hombres solamente porque en aquellas tinieblas la divinidad, abandonando ostensiblemente sus privilegios tradicionales, ha vivido hasta el fondo, desesperación incluida, la angustia de la muerte»³².

«La desgracia fundamental de la cristiandad —escribe Kierkegaard— es propiamente el cristianismo..., es que la doctrina del Dios-hombre —cuyo sentido cristiano notémoslo bien, está garantizado por la paradoja y por la posibilidad del escándalo— ha sido tomada en vano de tanto predicarla y predicarla..., es que la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre ha quedado suplantada de una manera panteística, primero por la aristocracia especulativa, después por la plebe en las calles y callejuelas. Nunca jamás doctrina alguna de la tierra ha acercado tanto en realidad a Dios y al hombre como lo ha hecho el cristianismo. Tampoco es posible que ninguna doctrina terrena llegue a tanto, solamente Dios lo puede»³³.

Todos los grandes problemas abordados en la narrativa de Dostoyevski tienen una raíz común en la necesidad de salvación del hombre. «La solución dostoyevskiana es inequívoca: la salvación no es una idea, sino una Persona, es Cristo Salvador de todo hombre. Todas las “redenciones” que no se identifican con el mismo Redentor crean la ilusión, que estalla inevitablemente en la tragedia existencial, agudamente individuada por el escritor ruso en las grandes utopías del siglo XIX: el humanitarismo (tanto ilustrado como

ductible au savoir explicite, à la connaissance analytique, et c'est dans leur coexistence incompatible que réside la tragique de l'homme.

Le Dieu de Dostoïevsky est un Dieu qui souffre. Le monde est polarisé, comme sont polarisés les héros de Dostoïevsky, comme est polarisé l'esprit même de l'homme —le bien et le mal— le Christ et le Grand Inquisiteur— la Madone et Sodome, et dans la trame du cœur humain les fils des deux pôles s'entrecroisent et s'adressent à son libre choix», EVDOKIMOV, P., *Dostoïevsky et le problème du mal*, ed. cit., p. 377.

32. Cfr. CAMUS, A., citado por CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 70.

33. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 222.

romántico), el socialismo, el superhombre: todos los fenómenos que no constituyen ninguna otra cosa que formas de mutación del Anticristo»³⁴.

En realidad, para Dostoyevski, «Dios es el único ser que puede dominar al hombre sin oprimirlo: el único que puede darle una ley —si él no se eleva a superhombre con el inevitable contrapunto de degradarse en subhombre— sin por ello suprimir su libertad, sino exigiéndola y solicitándola, e incluso instituyéndola en su naturaleza y garantizando su ejercicio»³⁵. Y por esto, aunque la fe sea «para la razón especulativa, paradoja —y Kierkegaard no rehuye el término “absurdo”—, sin embargo está en consonancia con la estructura de la existencia, que es estructura paradójica a causa de la libertad»³⁶.

Este es el sentido en que se puede interpretar *El gran inquisidor*. En este poema —escrito por Iván Karamazov— se plantea la paradoja del hombre, creado para ser libre, al que le supera su propia libertad³⁷.

La acción se sitúa en Sevilla, donde el cardenal inquisidor mayor acaba de quemar a cien herejes de una sola vez. Jesús se aparece entre el pueblo sufriente; su venida no es gloriosa y, sin embargo, el pue-

34. Cfr. PANGALLO, M., «Delitto e castigo di Dostoevskij», ed. cit., p. 6.

35. Cfr. PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. cit., p. 134. «Trabajo cuesta figurarse hasta qué punto puede corromperse la naturaleza humana», *Memorias de la casa muerta*, I, p. 1.298.

36. Cfr. CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, ed. cit., p. 59.

37. El poema en cuanto tal tiene valor simbólico y, por tanto, su significación queda siempre abierta. Aunque se sitúe dentro del mundo católico, no constituye una crítica explícita al catolicismo, cfr. EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, ed. cit., p. 209. Ciertamente Dostoyevski no era favorable a la iglesia católica; hay que tener en cuenta que la iglesia ortodoxa se ha constituido y desarrollado en confrontación con la iglesia latina; el poema contiene una crítica implícita a la Inquisición y la quema de herejes; es cierto que Dostoyevski en múltiples ocasiones se expresa críticamente respecto de lo que llama moral jesuítica, cfr. *El sueño del tito*, I, p. 715; sin embargo, en este caso —como se deduce de la lectura inmediata del poema—, se está planteando un problema antropológico y teológico que tampoco la teología ortodoxa puede eludir: el alcance de la libertad humana; y, como consecuencia, la relación libertad-gracia; libertad-fe; libertad-organización temporal. En definitiva, Dostoyevski se pregunta si Dios no ha confiado demasiado en el hombre. Se puede suponer que si no plantea esta pregunta dentro del mundo ortodoxo probablemente sea por deferencia hacia la iglesia ortodoxa y a causa de la censura.

«Dostoevsky, sous l'image du catholicisme, dénonce le principe véritablement "catholique" —universel— de la Tentation, inhérente à la conscience religieuse sous toutes ses formes, aussi bien qu'à la conscience athée», EVDOKIMOV, P., *Dostoevsky et le problème du mal*, ed. cit., p. 290. Cfr. TERRAS, V., *A Karamazov Companion. Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*, The University of Wisconsin Press, London, 1981, p. 20 y p. 72.

blo le reconoce. Después de mandar prenderlo, el cardenal va a verlo en la cárcel. Es el inquisidor quien habla diciendo por primera vez lo que durante treinta años ha tenido guardado. El cardenal le niega su derecho a añadir nada más a lo que ya ha dicho hace quince siglos:

—(...) El anciano mismo le hace notar que no tiene derecho a añadir nada a lo que ya una vez dijo. Si quieres, este es el rasgo fundamental del catolicismo, a mi juicio cuando menos: «Todo se lo diste al Papa, así que todo, ahora, está en poder del Papa, y no nos vengas ya con nada, no nos estorbes si quiera por algún tiempo». En este sentido no sólo hablan, sino que también escriben los jesuitas, por lo menos. Así lo he leído yo mismo en sus teólogos. «¿Tendrías Tú derecho a revelarnos uno solo de los misterios de ese mundo de donde vienes?», le pregunta mi anciano, y él mismo responde por Él: «No, no lo tienes, para no añadir nada a lo que una vez dijiste y no quitarle a la gente la libertad que tanto defendías cuando estabas en la Tierra. Todo cuanto de nuevo anunciases iría contra la libertad de creencia de la gente, porque aparecería como un milagro, y la libertad de creer en Ti era más preciada que todo entonces, hace mil años y medio. ¿No decías Tú entonces a menudo: «Quiero haceros libres...»?»³⁸.

El problema del gran inquisidor es el problema del peso de la libertad otorgada a los hombres³⁹.

El hombre fue creado rebelde. ¿Es que los rebeldes pueden ser felices? Ya te lo advirtieron —le dice—. No te faltaron advertencias e indicaciones; pero no hiciste caso de advertencias; rechazaste el único camino por el que era posible hacer felices a las gentes; pero, por fortuna, al morir, dejaste encomendada la cosa a nosotros⁴⁰.

El hombre no puede ser feliz mientras sea libre, porque fue creado rebelde⁴¹; rechaza someterse a Dios cuando aparece como lo to-

38. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 207.

39. «Pero nosotros hemos puesto, finalmente, remate a este asunto en tu nombre. Quince siglos nos hemos estado atormentando por esa libertad; pero ahora ya todo está terminado y bien terminado (...). Esa gente está más convencida que nunca de que es enteramente libre y, sin embargo, ellos mismos nos han traído su libertad y sumisamente la han puesto a nuestros pies. Eso hemos hecho nosotros. Pero ¿era esa la libertad que anhelas?», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 207. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Dostoievsky et le problème du mal*, ed. cit., p. 133-134.

40. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 208.

41. «El cristianismo comienza (...) declarando de otra manera bien distinta, declarando la necesidad de una revelación divina que esclarezca al hombre lo que

talmente otro⁴². «Por fortuna, al morir, dejaste encomendada la cosa a nosotros», que podemos organizar la obediencia⁴³. «No puedes decir una palabra más», porque impediría la pesada libertad que Tú quisiste otorgar a los hombres.

El cardenal recuerda las tentaciones del desierto donde el «espíritu de la propia destrucción y del no ser» formuló tres preguntas que pronosticaban toda la historia humana⁴⁴:

Sólo por esas preguntas, por el milagro de su aparición, cabe comprender que se las ha uno con una inteligencia no humana, sino eterna y absoluta. Porque en esas tres preguntas aparece compendiada en un todo y pronosticada toda la ulterior historia humana y manifestadas las tres imágenes en que se funden todas las insolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la Tierra⁴⁵.

La primera tentación es interpretada así por el cardenal inquisidor:

Recuerda la primera pregunta. Aunque no a la letra, su sentido es éste: «Tú quieres irle al mundo, y le vas, con las manos desnudas, con una ofrenda de libertad que ellos, en su simpleza y en su innata corteidad de luces, ni imaginar pueden, que les infunde horror y espanto...,

es pecado, a saber, que el pecado no consiste en que el hombre no haya comprendido lo que es justo, sino en que no quiera comprenderlo ni quiera cumplirlo». En este sentido, «la enseñanza cristiana se convierte en un constante acoso para el hombre, en una acusación reiterada y en una como requisitoria que el mismo tribunal divino cree conveniente poner demandando al hombre», KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 182.

42. Este punto ha sido tratado en las discusiones acerca de Kiríllov.

43. Al igual que en el proyecto de Schigálev unos pocos cargarán con el deseo y el dolor.

44. Las tres tentaciones del desierto representan las tres fuerzas de destrucción de la libertad: transformar las piedras en pan significa resolver el problema económico; triunfar sobre la necesidad de la Naturaleza con el milagro es resolver el problema del conocimiento; y reunir a todas las naciones bajo el signo de la paz por medio de la fuerza es resolver el problema político, cfr. EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoievskij*, ed. cit., p. 210; EVDOKIMOV, P., *Dostoievsky et le problème du mal*, ed. cit., p. 269.

45. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 208. «Entonces esto no podía ser aún tan evidente, porque lo por venir era desconocido; pero, ahora, que quince siglos han pasado, vemos que en esas tres cuestiones está todo hasta tal punto intuido y predicho, y hasta tal extremo ha resultado justificado, que añadirle ni quitarle nada es imposible. Decide Tú mismo quién tenía razón: ¿Tú o aquél que te interrogaba?», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 208.

porque nunca en absoluto hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad. ¿Y ves Tú esas piedras en este árido y abrasado desierto?... Pues conviértelas en pan, y detrás de Ti correrá la Humanidad como un rebaño, agradecida y dócil, aunque siempre temblando, no sea que Tú retires tu mano y se le acabe tu pan». Pero Tú no quisiste privar al hombre de su libertad y rechazaste la proposición, porque ¿qué libertad es esa —pensaste— que se compra con pan?⁴⁶.

Dios otorga al hombre una libertad que está por encima de sus posibilidades, y que Él mismo renuncia a comprar por medio del milagro. Sin embargo, éste no está a la altura de lo que se le pide pues se entregaría a cualquier fascinación inmediata —al pan de la Tierra que sacie su hambre—. Dios quiere dar al hombre su libertad como máximo don y el hombre, al sentirse superado por la magnitud del regalo, otorga este don.

Pero ¿no sabes que en nombre de ese mismo pan terrenal se sublevará contra Ti el espíritu de la Tierra y luchará contigo y te vencerá y todos irán tras él (...). «¿Sabes que pasarán los siglos y la Humanidad proclamará, por la boca de su saber y de su ciencia, que no existe el crimen y, por consiguiente, tampoco el pecado, que sólo hay hambrientos? ¡Dales de comer, y entonces podrás exigirles que sean buenos!» He aquí lo que escriben en las banderas que enarbolan contra Ti y con las cuales echan abajo tu templo. Pero en lugar de tu templo, álzase un nuevo edificio, vuelve a erguirse la terrible torre de Babel (...). Ninguna ciencia les dará pan mientras continúen siendo libres⁴⁷.

Esta es la razón por la que Verjovenskií quiere organizar la obediencia o por la que el cardenal quiere asumir la responsabilidad por la libertad de todos⁴⁸.

Comprenderán, por fin, que la libertad y el pan de la Tierra, las dos cosas juntas para cada uno, son inconcebibles, porque nunca, nunca sabrán ellos repartírselos entre sí. Se convencerán asimismo de que tampoco pueden ser nunca libres, porque son apocados, viciosos, insignificantes y rebeldes⁴⁹.

46. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 209.

47. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 209.

48. «Mejor será que nos impongáis vuestro yugo, pero dadnos de comer», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 209.

49. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 209.

El problema no radica en que la propia libertad se vea limitada por la de los demás, o en que los bienes materiales por definición constituyan un recurso escaso, sino en algo todavía peor, en que la libertad decididamente sobrepasa al hombre que experimenta su apocamiento, insignificancia y rebeldía. Por esta razón el hombre es desgraciado y anhela entregar su libertad.

Te digo que no hay para el hombre preocupación más grande como la de encontrar cuanto antes a quien entregar ese don de la libertad con que nace esta desgraciada criatura⁵⁰.

El hombre pertenecería a una raza de «gentes débiles, eternamente viciosas y eternamente ingratas»⁵¹, incapacitada para dejar el pan de la Tierra por el de los Cielos. El hombre habría sido un proyecto frustrado.

¿Es que a Ti sólo te son queridos las decenas de miles de grandes y fuertes, y los demás millones, numerosos como las arenas del mar, débiles, pero llenos de amor a Ti, están obligados a servir únicamente de instrumento a los grandes y fuertes? No, a nosotros también nos son queridos los débiles. Son viciosos y rebeldes; pero, a lo último, también ellos se someterán⁵².

El hombre no ha sido preparado para soportar su libertad⁵³. Dios confió demasiado en el hombre⁵⁴. Por esta razón es necesario que unos pocos carguen con el dolor por medio de la mentira:

50. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 210.

51. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 209.

52. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 209. «¿Y en qué son culpables los demás hombres débiles que no pudieron aguantar lo que los fuertes? ¿En qué es culpable el alma débil que carece de fuerzas para reunir estos terribles dones? Pero ¿es que Tú viniste francamente sólo para los selectos y por los selectos? Pero, si así fue, entonces hay ahí un secreto, para nosotros incomprensible. Pero si hay misterio, en ese caso teníamos nosotros derecho a divulgar ese misterio y enseñarles que no era lo principal la libre resolución de los corazones ni su amor, sino el misterio, en virtud del cual habrían de ser culpables a ciegas, aun a hurtadillas de su conciencia», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 212.

53. «Ahora, caballeros, quisiera deciros —os agrade o no escucharlo—, quisiera deciros por qué no me he convertido en un pigmeo. Solamente declaro que muchas veces hubiera querido serlo. Mas no he merecido eso siquiera. Os juro, señores, que una conciencia demasiado lúcida es una enfermedad, una verdadera enfermedad. En todo tiempo le bastaría sobradamente a cada individuo con la simple conciencia humana, es decir, con la mitad, si no la cuarta parte, de la que suele poseer el hombre inteligente de nuestro infortunado siglo, y, sobre todo, aquel que

Pero nosotros decimos que somos siervos tuyos y gobernamos en tu nombre. Volveremos a engañarlos porque ya no te permitiremos que te nos acerques. En ese engaño se cifrará también nuestro dolor, porque nos veremos obligados a mentir. He ahí lo que significa esa

tiene la rematada desgracia de vivir en Petesburgo, la ciudad más abstraída, más cavirosa del mundo entero. Hay ciudades meditativas y ciudades atolondradas. Bastaría, por ejemplo, poseer exactamente la suma de conciencia que tienen los hombres que se salen de lo corriente y los hombres de acción. Abrigo, sin embargo, la firme convicción de que no sólo la demasiada conciencia constituye una enfermedad, sino que la sola conciencia, por poca que se tenga, ya lo es. ¡Y lo sostengo!», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.457. «In proporzione all'accumulo della coscienza l'uomo perde anche la capacità vitale. Quindi, parlando in generale: la coscienza uccide la vita (...) La coscienza è una malattia. Non che le malattie derivino dalla coscienza (il che è evidente come un assioma), bensì la stessa coscienza è una malattia», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 128.

«Cuando apenas estamos en la cuna, ya se nos provee de palabras pesadas y de valores pesados; "bien" y "mal": así se llama este patrimonio», NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 194.

54. El gran inquisidor razona en sentido opuesto a aquellos personajes que en la narrativa de Dostoyevski, precisamente desde su situación desesperada, confían en Dios: Así cuando Raskólnikov pregunta a Sonia qué hace Dios por ella, ésta contesta: «lo hace todo», cfr. *Crimen y castigo*, II, p. 242; Mitia afirma amar a Dios a pesar de toda su maldad: «Señor, recíbeme con toda mi maldad; pero no me juzgues. Déjame pasar sin tu juicio... No me juzgues, porque ya yo mismo me he condenado; no me juzgues, porque yo te amo Señor. Soy un canalla; pero te amo; al infierno me mandarás, y ahí seguiré amándote y allí me pondré a gritar que te amo por los siglos de los siglos...», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 328. «¡Oh, sí, arrastraremos cadenas y no tendremos libertad; pero entonces, en medio del gran dolor, nos encontraremos, de nuevo resucitados en alegría, sin la que el hombre no puede vivir sin existir Dios, porque Dios es el que dispensa la alegría, y tal es su privilegio, y grande!... ¡Señor, qué el hombre se deshaga en rezo! ¿Cómo podría estar allá, bajo tierra, sin Dios? ¡Miente Rakitin; si arrojasen a Dios de la tierra, debajo de tierra lo encontraría yo! Un presidiario sin Dios es imposible, más imposible todavía que un hombre en libertad. Y entonces nosotros, hombres subterráneos entonaremos en el fondo de la tierra un himno trágico a Dios, ¡en quien reside la alegría! ¡Viva Dios y viva su alegría! ¡Amo a Dios!», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 459-460. De algún modo se puede pensar que esto mismo sintió Dostoyevski en Siberia. El juicio condenatorio de la propia conciencia, más fuerte que cualquier juicio externo; y, la necesidad de que Dios mismo se haga cargo de la libertad del hombre, cfr. *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 237; *Memorias de la casa muerta*, I, p. 1.176. La confianza absoluta en Dios lleva a Mitia Karamazov a afirmar hasta lo dogmáticamente imposible: aun en el infierno te amaré.

Estas afirmaciones paradójicas son típicas del pensamiento oriental que entiende que la naturaleza apofántica de la teología nos obliga a expresarnos en forma antinómica respecto de Dios manifestando de este modo su grandeza divina. Este sentido de la paradoja penetra toda la narrativa de Dostoyevski y las actitudes de sus personajes; además de Sonia y Mitia está en Sofía la madre de Dolgo-

primera cuestión del desierto, y he aquí lo que Tú rechazaste en nombre de la libertad, a la que pusiste por encima de todo. Y, sin embargo, en esa cuestión se encerraba un magno secreto de este mundo. De haber optado por el pan, habrías respondido al general y sempiterno pensar humano, lo mismo como individuo aislado que como Humanidad completa⁵⁵.

La libertad aparece como un don que sobrepasa al hombre —y, en cierto sentido, lo es⁵⁶—, por eso el gran inquisidor se escandaliza; «¿por qué se tiene que escandalizar? —se preguntaría Kierkegaard—. Muy sencillo, porque todo eso es demasiado alto para él, porque no le puede caber en la cabeza, porque inevitablemente se siente cohibido por ese mensaje, y he aquí la razón de que lo rechace con todas sus fuerzas, queriéndolo convertir en nada, en una locura y en un contrasentido, pues se cierne sobre él como el patíbulo de su tormento?»⁵⁷. «¿Qué es, en definitiva, el escándalo? El escándalo es una admiración desgraciada. Por eso está emparentado con la envidia, pero ésta es una envidia que se ensaña con uno mismo todo lo que puede. La estrechez de corazón característica del hombre natural es incapaz de someterse a lo extraordinario que Dios tenía destinado para él. Así es como se escandaliza»⁵⁸.

El misterio de la vida del hombre no estriba solamente en el hecho de vivir, sino en vivir para algo; sin una noción firme de para qué vive el hombre no se resigna a vivir, y se apresura a suprimirse antes que continuar en la Tierra, aunque a su alrededor todo sean panes (...). En vez de apoderarte de la libertad de los hombres, lo que hiciste fue encarecérsela más a sus ojos. ¿Es que te olvidaste de que la tranquilidad,

rukii que mantiene una posición religiosa en una situación de pecado y en algunas afirmaciones del stárets Zósima, como por ejemplo cuando afirma: «Pero ¡ay de los que se suprimen a sí mismos en la Tierra! ¡Ay de los suicidas! Pienso que más desdichados que ellos no los puede haber. Pecado es nos dicen, pedirle por ellos a Dios; y la iglesia parece echarlos de sí; pero creo, en lo secreto de mi alma, que sí se podría rezar por ellos. Porque, tocante a amor, no se enoja Cristo», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 262. Estas actitudes ponen de manifiesto que Dios no juzga con criterios humanos y está en su poder el subsanar lo insubsanable.

55. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 209.

56. No se puede afirmar que el hombre creado libre es abandonado totalmente a sus solas fuerzas; de alguna manera Dios se hace presente en la vida de cada hombre constituyéndose no sólo en garante y defensor de su libertad sino cuidando de su persona.

57. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 166.

58. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 166.

y hasta la muerte, son más estimables para el hombre que la libre elección con el conocimiento del bien y del mal? No hay nada más seductor para el hombre que la libertad de su conciencia; pero tampoco nada más doloroso (...). En vez de incautarse de la libertad humana, Tú la aumentaste y cargaste con sus sufrimientos el imperio espiritual del hombre para siempre⁵⁹.

Hay tres fuerzas que pueden cautivar la conciencia del hombre: el milagro, el misterio y la autoridad. «Tú rechazaste las tres», reprocha el cardenal. La segunda tentación constituye el rechazo del milagro:

¿Es que la naturaleza del hombre es de tal índole como para rechazar el milagro y que en momentos tan terribles de la vida, momentos de las más pavorosas, fundamentales y torturantes cuestiones espirituales haya de quedar abandonado a la libre resolución de su corazón? (...) Te hiciste la ilusión de que, al seguirte a Ti, también el hombre se volvería dios y no habría menester del milagro. Pero Tú sabías que en cuanto el hombre rechaza el milagro, inmediatamente rechaza también a Dios, porque el hombre busca no tanto a Dios como el milagro (...). «¡Baja de la cruz y creeremos que eres Tú!» Tú no descendiste, tampoco, porque también entonces rehusaste subyugar al hombre por el milagro y estabas ansioso de fe libre⁶⁰.

El poema rechaza el milagro, el misterio y la autoridad, y propone en su lugar satisfacer las necesidades del hombre con la mistificación y la tiranía⁶¹. Se podría decir que el objetivo de *Los hermanos*

59. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 210. La cita de las obras completas sigue: «Tú querías el libre amor del hombre para que espontáneamente te siguiese, seducido y cautivado por Ti. En vez de la recia ley antigua: "Con libre corazón ha de decidir en adelante el hombre lo que es bueno y lo que es malo, teniendo por única guía tu imagen ante él". Pero ¿es que no pensaste que acabaría rechazando y poniendo en tela de juicio tu propia imagen y tu verdad si lo cargabas con peso tan terrible como la libertad de elección? Acabarán por decir que la verdad no está en Ti, porque sería imposible sumirlos en un estado de agitación y tormento mayores que aquel en que Tú los sumistes al dejarles tantas preocupaciones y enigmas insolubles. De esta suerte, Tú mismo pusiste los cimientos para la destrucción de tu propio imperio, y no culpes más a nadie de ello», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 210. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Dostoïevsky et le problème du mal*, ed. cit., p. 150.

60. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 211.

61. «Diréis que las mejillas coloradas no se oponen al fanatismo ni al misticismo; pero a mí me parece que Alfoscha era más bien algo realista. ¡Oh!, sin duda que en el convento tenía cumplida fe en el milagro; pero, a mi juicio, nunca los milagros han desconcertado al realista. No inclinan los milagros al realista a

Karamazov es mostrar cómo el esquema del gran inquisidor no funciona porque está basado en una falsa concepción de la naturaleza humana⁶². El Salvador no descendió de la cruz porque no quiso convertir a los hombres a través del milagro, sino a través de la libertad de creer.

La tercera tentación consiste en la pretensión de organizar la vida humana por la fuerza; como es lógico, para bien del propio hombre.

Ocho siglos justos hace que aceptamos de Él lo que Tú, con indignación, desairaste, ese último don que te ofreció al mostrarte el imperio terrenal; nosotros aceptamos Roma y la espada del César y nos declaramos solamente emperadores de la Tierra, únicos señores, aunque, hasta ahora, no hayamos podido dar cumplido remate a nuestra empresa (...). Si hubieras seguido ese tercer consejo del poderoso espíritu habrías realizado cuanto el hombre busca en la Tierra, a saber: a quién adorar, a quién confiar su conciencia y el modo de unirse todos, finalmente, en un común y concorde hormiguero, porque el ansia de la unión universal es el tercero y último tormento del hombre⁶³.

Si uno supone, como Iván, que los hombres son débiles, viles y sediciosos, la respuesta sólo puede ser afirmativa. Por el contrario,

creer. El realista verdadero, cuando no cree, siempre halla en sí mismo fuerzas y capacidad para no creer tampoco en el milagro, y si el milagro se le presenta como un hecho irrefutable, antes dejará de creer en sus sentidos que pasar a admitir ese hecho. Pero si lo admitiese, lo admitiría a título de hecho natural, que solamente habíale sido hasta entonces ignorado. En el realista la fe no se engendra del milagro, sino el milagro de la fe. Cuando el realista llega a creer alguna vez, se ve obligado, precisamente por razón de su realismo, a admitir también el milagro. El apóstol Fomá manifestó que no creería hasta no ver, y luego que hubo visto, dijo: “¡Señor mío y Dios mío!” ¿Fue el milagro el que le obligó a creer? Es lo más probable que no, sino que creyó únicamente porque quería creer, y puede que ya creyese plenamente en lo más secreto de su alma, hasta al decir aquello del “No creeré hasta no ver”», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 38. Para Dostoyevski es condición antropológica de la fe la apertura a la verdad que ésta ofrece: querer creer; aunque, al mismo tiempo, no es suficiente «querer» para tener fe como se pone de manifiesto en los personajes que viven atormentados por la idea de Dios, en cierto sentido les gustaría creer pero no pueden aceptar serenamente la fe: Iván, Kirílov, etc.

62. Cfr. TERRAS, V., *A Karamazov Companion*, ed. cit., p. 50. Cfr. JACKSON, R. L., *The Art of Dostoevsky*, Princeton University Press, New Jersey, 1981, p. 345-346.

63. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 212.

si uno cree que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, que protege su libertad por encima de todo, la respuesta es negativa⁶⁴.

El gran inquisidor siente la tentación de pensar que Dios realmente no ha podido amar al hombre si lo ha dejado en una situación tan desgraciada.

Pero también ahí juzgaste demasiado altamente a los hombres, pues sin duda son serviles, aunque también, por naturaleza, rebeldes. Mira y juzga: quince siglos han pasado; anda y míralos. ¿A quién elevaste hasta Ti? Te lo juro: el hombre es una criatura más débil y baja de lo que Tú imaginaste. ¿Es posible, es posible, que él hiciera lo que Tú? Al estimarlo en tanto Tú te condujiste como si dejases de compadecerlo, pues le exigías demasiado..., y eso Aquel que lo amaba más que a sí mismo. De haberlo estimado en menos, menos también le hubieses exigido, y esto habría estado más cerca del amor, porque más leve habría sido su peso. Él es débil y ruin⁶⁵.

El gran inquisidor había sido creyente

Pero recapacité y no quise servir a un absurdo⁶⁶.

«¿Qué mérito puede tener eso —inquiérese de nuevo Kierkegaard— si ante el cristianismo no queda otra *alternativa* que la de creerlo o escandalizarse? ¿Acaso no será más bien una desvergüenza que un mérito —o en el mejor de los casos una absurda inflexión— el querer comprender lo que no quiere ser comprendido?»⁶⁷. «Por eso, dejemos que otros admiren y ensalcen al que se las da de haber comprendido el cristianismo. Para mí, en una época tan especulativa y en la que todos “los demás” se desgañitan, por comprender, constituye una tarea ética inmediata, que quizá exija no poca abnegación, el confesar que ni podemos ni debemos comprender lo cristiano. Esto es cabalmente lo que nuestro tiempo y la cristiandad necesitan, a saber, una cierta ignorancia socrática respecto de lo cristiano»⁶⁸.

64. Cfr. TERRAS, V., *A Karamazov Companion*, ed. cit., p. 49-50. «El hombre es demasiado amplio, yo lo habría hecho más estrecho» se queja Dimitrii Karamazov, sin embargo esta afirmación no equivale a afirmar que la naturaleza humana sea algo corrupto.

65. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 211.

66. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 214.

67. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 188.

68. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 189.

Cristo no contesta; de este modo se muestra que es mucho más que lo que el hombre es capaz de expresar⁶⁹.

Para Alíóscha, el poema de Iván, lejos de constituir un ataque a la fe en Cristo, constituye un elogio de su persona. Tampoco admite que se pueda aplicar a la iglesia ortodoxa ni tan siquiera en general a la iglesia de Roma. Alíóscha desvela el secreto del cardenal inquisidor:

— (...) Quizá sólo el ateísmo sea todo su secreto. ¡Tu inquisidor no cree en Dios: ese es todo su secreto!⁷⁰.

Iván asiente. Él tampoco cree en Dios⁷¹ y por eso es todo lícito⁷². Se separan cada uno por su camino.

69. Cfr. TERRAS, V., *A Karamazov Companion*, ed. cit., p. 55. «Alla fine Dostoevskij adotta un metodo letterario di rara audacia. Nella sua *Leggenda del Grande Inquisitore* è Dio che prende il posto dell'“uomo del sottosuolo”. Quando l'uomo perde l'immagine divina, è Dio che “si rivolta” e diventa uomo per restituirgli quell'immagine nella sua grandezza iniziale. Dio discende nel sottosuolo degli uomini, nel loro inferno, rappresentato dalla prigione di Siviglia. È solo, tace, e il suo silenzio è il più forte rifiuto a ogni costrizione, al punto che ogni parola pronunziata diventerebbe un'astrazione di fronte a quel silenzio (...).

Il “capriccio” dell'uomo, la sua libertà, è a immagine del “capriccio” divino e questo si chiama Amore, l'essenza stessa di Dio. Per questo motivo il Cristo della *Leggenda* bacia l'Inquisitore, lo ama, perchè capisce la sua tragedia senza via d'uscita, la tragedia dell'amore organizzato, quindi omicida e pieno di disprezzo... Alla costrizione delle certezze umane e delle leggi Cristo oppone l'evidenza radiosa del suo misterio. Il suo bacio è posto come un sigillo bruciante sulla grande carta della libertà, dono divino, dono di Dio, offerto gratuitamente agli uomini, con semplicità...», EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, ed. cit., p. 189-190.

70. *Los hermanos Karamazov*, III, p. 215.

71. «Tú no crees en Dios» dice Alíóscha a Iván, *Los hermanos Karamazov*, III, p. 216. Una conversación con Zósima pone de relieve la actitud de Iván:

«Zósima: —Esta idea aún no está resuelta en su corazón, y se lo tortura. Pero también el suplicio gusta a veces de jugar con su desesperación, de puro desesperado. Usted, por ahora, también se divierte con su propia desesperación... y con artículos en los periódicos y polémicas en los salones, sin creer usted mismo en su dialéctica y con dolor de su corazón, riéndose de ella para sus adentros. En usted esa cuestión no está resuelta, y en eso se cifra su gran amargura, porque con ahínco exige resolución...

Iván: —Pero, ¿puede resolverse en mí?... ¿Resolverse en un sentido afirmativo? (...)

Zósima: — Si no puede resolverse en sentido afirmativo, nunca se resolverá tampoco en sentido negativo; usted mismo conoce esa propiedad de su corazón y en esto estriba todo su tormento. Pero dé usted gracias al creador por haberle dado un corazón elevado capaz de torturarse con ese cilicio. Pensad en las alturas y las

El poema de Iván formula una acusación contra Dios que se puede traducir con palabras de Nietzsche: «Y si la falta era de nuestros oídos, ¿por qué nos dio unos oídos que oían tan mal? Si teníamos barro en los oídos, ¿quién lo puso en ellos?

Hizo muchas cosas que le salieron mal aquel alfarero que nunca acabó de aprender su oficio. Pero eso de enfadarse y vengarse en sus pucheros y en sus criaturas porque le salieron mal, fue un pecado contra el “buen gusto”.

También hay un buen gusto en la piedad; ese buen gusto ha acabado por decir: “Quitadnos de encima semejante Dios”. Es mejor que no tengamos Dios, es mejor hacerse cada uno su destino con sus propios puños, es mejor ser un loco, es mejor ser cada uno un dios⁷³. Claro, que —en cierto sentido— el hombre le salió mal a Dios⁷⁴.

Pero como es un absurdo que el hombre le haya salido mal a Dios, se necesita afirmar un mundo carente de presagios, un mundo desacralizado, exento de significado, en que se acepte al hombre tal cual es, en que no sea posible referirse al pasado, en el que nadie hable de un origen inmemoriado: «*Ahnungslos*, “carente de presagios”; esta admirable palabra alemana indica la condición a que la historia ha conducido tortuosamente a Occidente. Nacer “carentes de presagios”, sin sombra de culpa ni de gracia, es el originario *status* moderno, esa inopinada pretensión de descargarse del mundo oculta detrás del mostrador de una tienda, detrás de la mesa de un laboratorio, detrás de una cátedra, detrás de una caja. En el origen, como siempre, hay un detalle de la acción sacrificatoria. “Si se consagra, es para desacralizar mejor”, dijeron los Antepasados. El mundo pesaba excesivamente sobre todos, todo tenía excesivo sentido, cada ramita era el vehículo de una excesiva fuerza. Un sueño inefable comenzó a formarse: que lo más hermoso sería aligerarse, des-

alturas buscad, que nuestra morada está en los Cielos. Dios quiera que la resolución de su corazón le coja todavía en Tierra y, además, que Dios bendiga sus caminos», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 72.

72. «De la fórmula *todo es lícito* no me retracto», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 216.

73. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 260.

74. Si es verdad que cada hombre es infinitamente amado por Dios hasta el punto de que el mismo Dios entrega su vida por cada persona, entonces que un solo hombre se condene o rechace su amor supone cierto «fracaso metafísico» para Dios. Pero este es un juicio puramente humano, que no penetra ni en el misterio del mal ni en el misterio del amor redentor.

cargarse del mundo. Para hacerlo, había que concentrar lo sagrado en una víctima y matarla. Después, sólo restaba volver a la embriagante banalidad, finalmente profana. La posibilidad de convertir en vacuo, arbitrario y vagabundo el propio pensamiento fue la única sirena a la que el puro occidental ha obedecido. Ha engañado a todos los demás, y ni siquiera con excesivo esfuerzo⁷⁵».

La negación del significado del mundo es inseparable del ateísmo. Sin embargo, el carácter de la protesta formulada por Iván sólo es posible en un mundo que no es pura naturaleza, sino en un mundo donde es posible la historia. Precisamente porque el mundo es creado y ni el hombre ni el mundo se reducen a la naturaleza, es posible distinguir entre naturaleza e historia. Y porque esto es así caben el agradecimiento y la protesta⁷⁶: «Un mundo que existiera en forma de naturaleza no podría causar aquella impresión que provoca el agradecimiento: agradecimiento por el hecho de que exista (...). Sólo puedo agradecer aquello que recibo como donación. Sería un absurdo que la existencia fuera una donación, si la “naturaleza” es lo último (...). También la protesta se da de modo esencial. En forma clara, contra el desorden de la existencia, contra el dolor y la confusión; en forma oculta, contra el hecho de que la existencia sea como es. Tampoco esto sería posible en una existencia “natural”. En una “naturaleza” se puede sufrir, se puede incluso ser aniquilado, pero no se puede alzar la voz contra ella»⁷⁷.

La variedad de posiciones frente la existencia de Dios es puesta en boca del príncipe Mischkin en *El idiota*. Rogochin, aquel que

75. CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, ed. cit., p. 157.

76. «Sólo al hombre es dado maldecir (es privilegio suyo, que le distingue principalmente de los demás animales), todo lo conseguiría con esas maldiciones; es decir, quedaría persuadido de ser hombre y no piano», *Memorias del subsuelo*, I, p. 1.470.

77. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 46. «Hay, podría decirse, no sólo una idea, sino una empresa que trata de superar esta situación, a saber, la exigencia del “amor fati” por Nietzsche y la aceptación sin más de la existencia tal como es. Desde el punto de vista mencionado, se trata de acostumbrar al sentimiento más íntimo a la idea de que no hay nada más que el mundo, y éste sólo como finito; del ejercitarse el hombre en una existencia que es sólo mundo. La teoría del eterno retorno de lo mismo agudiza esta predicación y esta exigencia hasta el extremo, más aún, hasta el horror: piénsese en los aullidos del perro en Zarathustra. En un intento de reconformar el más íntimo sentimiento existencial; de criar el hombre sólo del mundo, el hombre que no quiere más que la finitud, y que, por eso, no eleva ninguna protesta contra ella», GUARDINI, R., *Mundo y persona*, ed. cit., p. 46.

conserva en su casa el cuadro del crucificado de Holbein, pregunta a Mischkin si Dios existe, el príncipe contesta con un relato:

—Cuanto a creer —empezó sonriendo (saltaba a la vista que no quería dejar así a Rogochin) y como animándose bajo la impresión de un súbito recuerdo—, cuanto a creer, yo, la semana pasada, tuve en dos días cuatro encuentros distintos. Por la mañana tomé el tren de una línea nueva, y durante cuatro horas estuve hablando en el coche con un tal S*** (...), celebré aquella ocasión de poder conversar con un hombre verdaderamente culto (...). En Dios no cree. Sólo que me chocó una cosa: el que no hablase nada de eso en todo el tiempo, y me chocó precisamente porque antes ya, siempre que hablé con incrédulos o leí libros de esa índole, siempre me pareció que, aunque parecían que hablaban de eso, no hablaban (...). Me quedé en una fonda del distrito para pasar la noche (...). Dos campesinos, ya de algunos años, y que no estaban borrachos y eran amigos desde hacía mucho tiempo, estuvieron tomando té, y pidieron un cuarto para pasar la noche. Pero uno de ellos había reparado dos días antes en que el otro llevaba un reloj de plata, pendiente de una cadenilla de perlas, que seguramente no le habría visto antes. Aquel hombre no era ningún ladrón: era un hombre honrado y, para ser un campesino, nada pobre. Pero hasta tal punto le había gustado aquel reloj, y tanto le había cautivado, que no pudo, finalmente, contenerse: cogió un cuchillo y, al volverse una vez el amigo, llegósele muy despacito por detrás, amagó, alzó los ojos al cielo y, murmurando para sí una vehemente súplica... «¡Señor, perdóname por Cristo», fue y degolló al amigo de un solo tajo, como a un corderillo, y luego le quitó el reloj (...). Por la mañana salí a dar unas vueltas por la población (...) veo, tambaleándose por la acera de tablas, a un soldado borracho, de una facha enteramente destrozada. Se me acerca a mí y me dice: «Cómprame, señor, esta cruz de plata, que se la doy por dos grívenes nada más; es de plata». Veo en su mano (...) una sencilla cruz de estaño (...), le di una moneda de veinte copeicas (...) y seguramente se iría enseguida a la taberna más próxima a beberse su cruz (...). Seguí mi camino e iba pensando: «No, no juzgaré de ligero a estos que venden a Cristo. Sólo Dios puede saber lo que estos corazones borrachos y débiles encierran». Una hora después me encontré con una mujer joven, con un roro en los brazos (...). Y, de pronto, vi que la mujer se santiguaba con mucha devoción, con un fervor muy grande. «¿Por qué te persignas, madrecita?», preguntéle yo (...). Ella me contestó: «Tan grande como la alegría de una madre que contempla la primera sonrisa de su hijito es la de Dios cuando ve que un pecador se arrodilla y reza». Eso me dijo la mujer, casi con las mismas palabras, expresando así un sentimiento hondo, sutil y verdaderamente religioso, un

pensamiento que encierra toda la esencia del cristianismo; es decir, toda la representación de Dios, como nuestro Padre y la alegría de Dios con las criaturas, como la de un padre con su hijo..., lo que constituye el pensamiento fundamental de Cristo. ¡Y era una sencilla campesina! Sólo que, eso sí, era madre (...). Mira, Parfén: voy a contestarte a tu pregunta: la esencia del sentimiento religioso no puede, en modo alguno, aprehenderse mediante representaciones racionales; no le afecta tampoco ninguna mala acción, ningún crimen, y es independiente de todo ateísmo: se trata y se tratará siempre de algo totalmente distinto; hay aquí algo que los ateos soslayarán siempre y nunca hablarán de ello, sino que le darán un quiebro⁷⁸.

* * *

«En el siglo diecinueve destácanse tres hombre que no habiendo tenido exteriormente ninguna relación entre sí (...) no obstante manifiestan en última instancia una unidad de pensamiento y de estructura mental en sus concepciones generales. Son ellos los tres grandes románticos Sören Aabye Kierkegaard, Fíodor Mijáilovich Dostoyevski y Friedrich Wilhelm Nietzsche. En ellos maniéstanse las últimas fases, hasta sus extremas consecuencias, de la posición

78. *El idiota*, II, p. 668. «Il cristianesimo è una prova del fatto che nell'uomo può trovare posto Iddio. Questa è l'idea più alta e la gloria più grande che l'uomo abbia mai potuto raggiungere», *Dostoevskij inedito*, ed. cit., p. 386. «Dostoevskij ritrova qui le posizioni della teologia detta "negativa", che procede con la negazione di ogni conoscenza concettuale, sempre inadeguata. È anche la filosofia dell'evidenza, di una dimensione del tutto diversa dalla certezza intellettuale, poichè postula una nudità recettiva, uno spazio libero da noi stessi e totalmente aperto alla grazia. La certezza, alla quale si giunge al termine di una dimostrazione, non è una vera evidenza, è solamente una prova, il risultato di una operazione (due e due fa quattro). È il contrario stesso di ciò che è evidente. Ogni operazione si impone, e impone certezza solo proprio perchè manca di un'evidenza. Al contrario, l'evidenza è sempre una *rivelazione* ed è questa, forse, la sola definizione possibile. Dunque, ciò che è più evidente —la luce o la coscienza di se stesso, per esempio— è sempre la cosa più incomprensibile, perchè si pone al di fuori di ogni dimostrazione e quindi rimane assolutamente inoggettivabile. L'evidenza, in quanto rivelazione, si pone gratuitamente e non si rivolge che alla libertà, senza forzare nè imporre nulla. Colui che rifiuta l'evidenza di Dio, rifiuta Dio stesso: per conseguenza è libero di farne un "problema", un "postulato morale", un muro o anche "l'oppio del popolo". Invece colui che in verità parla di Dio, non può farlo che *con* Dio, ed è questa la preghiera nel senso più largo del termine» EVDOKIMOV, P., *Gogol' e Dostoevskij*, ed. cit., p. 187.

del hombre frente a la existencia en los tiempos modernos; posición que viene, pues, desde el hombre del siglo XV. Con ellos se cierra, entonces, la época moderna, mas al propio tiempo contienen ya sus concepciones generales elementos que corresponderían al período siguiente al cual todavía no se le ha dado nombre»⁷⁹. En el caso de Dostoyevski se puede afirmar que no sólo supo analizar los elementos que componen la existencia del hombre moderno sino que, por medio de su novela, de una manera original y en ocasiones un tanto profética, adelantó un siglo la crítica a la crisis de la cultura de la modernidad.

En *Demonios* se muestra cómo la progresiva radicalización de los principios de la razón ilustrada conduce al más estricto ateísmo y, en consecuencia, a la negación del hombre. La proclamación del carácter exclusivo de lo finito adquiere la cualidad de lo santo-profano. «Esto es lo que revelan las obras de Dostoyevski, Nietzsche y Kierkegaard. Pero cada uno a su modo: Nietzsche apostará, de manera trágica y arrogante, por asumir esa desesperada situación y superar así la propia condición humana, encaminándose hacia el super-hombre. Kierkegaard partirá de la índole dialéctica de la razón racionalista, para mostrar que la dialéctica real se encuentra en la finitud de la existencia enfrentada con la infinitud del Dios cristiano. Dostoyevski, por su parte, mostrará que la lógica interna de la abstracta razón ilustrada se aparta de la tradición viva del pueblo y conduce a una revolución que, a su vez, lleva a un nihilismo sin salida»⁸⁰.

El asesinato de Schátov, el suicidio de Kiríllov y el de Stavroguin son emblemáticos de una revolución que prescinde del hombre concreto y se lanza hacia el ejercicio de una libertad sin sentido. De este modo se desvela que «el ateísmo resulta ser un fanatismo por algo puramente negativo, “por la idea de que Dios no existe” (...). El ateísmo no es una nueva forma de la razón, sino la pura carencia de uno de sus fundamentos; no es un pensamiento que de esa falta de fundamento obtenga nuevos modos de comprensión y organización de lo real, sino un pensamiento que sólo puede denunciar esa carencia, y que se ve obligado a reiterar continuamente esa denuncia»⁸¹. Si el pensamiento negativo es la elimina-

79. GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, ed. cit., p. 202.

80. LLANO, A., manuscrito.

81. MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse*, ed. cit., p. 80.

ción o la superación del propio problema del valor, el nihilismo acaba experimentándose como privación dolorosa, agotamiento y melancolía.

«El fermento nihilista, enemigo de los valores culturales y de la tradición histórica, está en el fundamento del socialismo ruso. Y precisamente en éste se pueden, por su extremismo, ver mucho mejor los cimientos del socialismo que en otros países europeos donde predomina el socialismo de cátedra, más moderado»⁸².

Dostoyevski hace añicos el ideal del palacio de cristal, pero lo hace desde una imagen del mundo enfermiza en exceso, hasta el punto de que para Berdiaeff, «la *Dostoyevschina* representa, para los rusos, no sólo una riquísima cantera, sino también un sinfín de peligros espirituales. En el alma rusa existe una tendencia hacia la autocremación. Es la alegría de perecer porque es muy débil el instinto de conservación(...). La tragedia que nos enseña Dostoyevski puede ser vivida, pero no enseñada para después vivirla. El ambiente anti-estático, dionisiaco que origina esa tragedia debe tomarse como una cosa ya dada y una atmósfera en que se desenvuelve nuestro destino. Pero no se debe invitar a ese ambiente dionisiaco ni darle un carácter normativo»⁸³.

Sin embargo, «el último juicio que se dé en torno a la entera actividad de Dostoyevski depende del modo con que se considere su idea vivificante, aquella que fue para él objeto de fe y de amor. “Por encima de todo amaba la viva alma humana por todas partes y en todo, y creía que todos nosotros somos estirpe divina; creía en la fuerza ilimitada del alma humana, que sabe triunfar de toda violencia externa y de toda caída interior. Habiendo recibido en su alma toda la maldad que hay en el mundo, todas las penas y tinieblas de la vida, y habiéndolas superado con la fuerza ilimitada de su amor, Dostoyevski en todas sus creaciones ha lanzado el alegre anuncio de la victoria conseguida. Habiendo experimentado la fuerza divina en el alma —una fuerza que se manifiesta victoriosa a través de toda enfermedad humana—, Dostoyevski ha alcanzado el conocimiento de Dios y del Dios-Hombre. La realidad de Dios y de Cristo se le reveló en la fuerza interior del amor y del perdón universal; y propiamente esta fuerza benéfica que todo lo perdona la ha predi-

82. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 149.

83. BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, ed. cit., p. 238-239.

cado obstinadamente y propuesto como fundamento adecuado para realizar incluso exteriormente, sobre la Tierra, el reino de la verdad, que anheló y hacia el que se dirigió a lo largo de toda su vida”»⁸⁴.

84. Cfr. SOLOV'EV, V., *Dostoevskij*, ed. cit., p. 32. Estas palabras fueron pronunciadas en alabanza sobre la tumba de Dostoyevski el 1-II-1881. Solov'ev las recoge en su introducción a la publicación de los tres discursos que pronunció con motivo de los aniversarios de la muerte de Dostoyevski.

«La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar (...). Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 256-257. Ahora bien, nadie puede perdonarse a sí mismo: «El hecho de que el mismo quien, revelado en la acción y en el discurso, sigue siendo también el sujeto del perdón es la razón más profunda de por qué nadie puede perdonarse a sí mismo; aquí, al igual que por lo general en la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar. Encerrados en nosotros mismos, nunca podríamos perdonarnos ningún fallo o transgresión debido a que careceríamos de la experiencia de la persona por cuyo amor uno puede perdonar», ARENDT, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 262. Por esta razón la vida moral siempre remite a una trascendencia: «El perdón, en la conclusión de cada moral, podría así designar su “incompletud”, la trascendencia a la que remiten, figuras absolutas de una precedencia o de una esperanza. El perdón o lo imperdonable sólo pueden decirse en nombre de otro», ABEL, O., *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, trad. A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1992.

«Oye, Alíofcha; oye, hermano: ahora tengo ya intención de decírtelo todo. Porque a alguien es preciso decírselo. A un ángel del Cielo ya se lo dije; pero tengo que decírselo también a un ángel de la Tierra. Tú eres el ángel de la Tierra. Tú oye, recapacita y perdona... Yo necesito también de algún ser superior que me perdone», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 99. Zósima explica así la misericordia de Dios: «Dios todo lo perdona. Además, no hay pecado tan grande, ni puede haberlo en toda la Tierra, que no se lo perdone Dios al que de veras se arrepiente. Ni puede cometer el hombre pecado tan enorme que apure el infinito amor de Dios. Pero ¿es posible que haya tal pecado que acabe con el amor de Dios? (...) Con el amor todo se redime, todo se salva (...). El amor es tan inestimable tesoro que con él puede comprarse el mundo entero, y no sólo los propios, sino los ajenos pecados redime. Vete y no temas», *Los hermanos Karamazov*, III, p. 58.

EPÍLOGO

El carácter polifónico de la narrativa de Dostoyevski es correlativo al policentrismo del mundo. Es decir, cada yo constituye un centro desde el cual se establecen relaciones significativas con lo circundante, de modo que *lo significativo* se constituye en el *propio mundo*. El mundo queda compuesto de una pluralidad de mundos; ésta se afirma como comprobación de las múltiples formas en que se puede establecer la relación entre el hombre y lo circundante que, mediatizada por el yo —como centro de ese mundo—, no implica la afirmación de un relativismo, puesto que no ahoga el significado propio de la realidad.

En la narrativa de Dostoyevski el significado del mundo está directamente relacionado con la actitud interior de cada personaje. En este sentido se puede afirmar que la actitud configura destino, de modo que éste no sólo tiene carácter exterior sino —principalmente— interior. La actitud es la posición que precede a todo querer consciente, es la decisión preliminar desde la que se contempla el mundo. La actitud profunda desde la que se contempla y actúa en el mundo es el rasgo principal que Dostoyevski analiza en sus personajes. Si la actitud constituye el objeto de estudio es lógico que no haya cambios perceptibles en los caracteres de la narrativa dostoyevskiana. Los procesos de regeneración se traducen en un cambio de actitud como se observa en Dolgorukii o Raskólnikov. Éste no resulta de un razonamiento abstracto sino del sentido hilativo de las experiencias, como se ve en Schátov y Stepán Trofímovich.

La actitud del yo como centro configurador de la propia visión del mundo se desvela mediante la acción y el diálogo. Sólo en la acción se revela el quién de la persona y sólo mediante el diálogo se desvela y hace consciente la propia identidad. De este modo, en la narrativa de Dostoyevski, el diálogo en sus múltiples formas constituye el lugar para el propio reconocimiento, y la acción es la puesta a prueba de la propia visión del mundo y de la propia calidad interior. Esta es la razón por la que el discurso acerca del mundo es inseparable del discurso acerca del yo como centro de ese mundo.

La polifonía del universo dostoyevskiano sólo es posible como tal en un universo religioso, puesto que en un mundo carente de significado no serían posibles el agradecimiento y la protesta. Si Dostoyevski no es un relativista es porque afirma un significado propio para la realidad; si Dostoyevski no es un dogmático, es porque afirma la indeterminación de la libertad. La libertad implica la posibilidad de establecer una relación no unívoca con la realidad sin, por esta razón, eliminar su sentido y significado. Sólo si se admite la realidad de un universo cristiano en la narrativa de Dostoyevski la actitud de sus personajes puede ser contemplada con la debida seriedad; sólo desde la fe se entiende qué significa el mal adulto; y, por esta razón, su obra puede acabar en forma de una perfecta polifonía.

En la actitud que adoptan los personajes dostoyevskianos frente al mundo está pesando su propia historia personal. En el origen se encuentra lo dado que, combinado con el acontecer y las modalizaciones de la libertad, deviene historia. La propia identidad queda constituida por el yo —como centro— y su memoria ontológica. Su reconocimiento reclama el relato. El relato presupone la estructura narrativa de la vida humana. En la narrativa la referencia al origen siempre está presente; en el origen se encuentra el fundamento del yo, la posibilidad de su continuidad y sentido. Sin embargo, la propia identidad y el sentido sólo resplandecen al final, cuando la historia puede ser narrada. La imposibilidad de reconstruir por completo el relato de la propia historia significa la inapresabilidad de la vida. Relatar la propia historia requiere desvelar el origen y el fin; la imposibilidad de hacerlo remite al sentido del misterio.

Que la vida humana se desarrolle como narración otorga al relato un valor altamente cognoscitivo. En el relato se conoce lo imprevisible (núcleo) de la vida, aquello que no puede ser apresado por medio de una formulación conceptual y abstracta; de modo que *contar historias* se convierte en el modo más adecuado de dar respu-

ta a la pregunta por la condición humana. De esta manera la narrativa de Dostoyevski se construye cruzada por una multiplicidad de relatos: el relato de la propia historia desvelador de la propia identidad en Zósima; el relato regenerador de Dolgorukii; el relato para contestar a la pregunta por las cuestiones eternas en Mischkin; etc. El relato dentro del relato se multiplica: el relato muestra el quién de la persona; el relato muestra el quién de Dios; el relato muestra e ilumina la verdad acerca del mundo.

La narración habla del origen, pero de un origen que no puede desvelarse por completo. La narración alcanza una verdad, pero una verdad que no es demostrable. La verdad contenida en la narración habla pero no se impone. La narración es un icono. El icono habla por sí mismo —la narración también— y su valor es altamente significativo. La significación del relato nos sobrepasa.

La propia identidad se busca en el origen; el origen, de modo inmediato, está en la familia. En la familia se narran las primeras historias; éstas son las que se conservan en la memoria del pueblo. De entre todas, la más reveladora es la más misteriosa: la Historia Sagrada. En el centro de la memoria que guarda el pueblo están la fe y sus misterios. La fe de la memoria y la memoria de la fe iluminan de modo misterioso la vida del hombre. Son salvaguarda del sentido de la verdad y del bien y constituyen toda posibilidad de salvación de la vida humana. Pero la fe es fe de la memoria y ésta vuelve a ser inmemoriada.

La fundamentación de la propia dignidad no se haya en el relato sino en el hecho fundante originario, como se le desvela a Dolgorukii por medio de la presencia de Makar, capaz de respetarse porque Dios le respeta. La fundamentación de la moral tampoco se encuentra en el relato que la convertiría en algo arbitrario y cambiante, según muestra Stavroguin. La capacidad de afirmar a los demás incondicionadamente tampoco deviene del relato, como percibe Iván Karamazov. Sólo la experiencia de un reconocimiento incondicionado y generoso en el propio origen puede fundar la dignidad de la persona, su sentido moral y la capacidad de afirmar a los demás desinteresadamente. Sólo quien reconoce algo divino en el origen puede venerar, respetar y agradecer. Pero la memoria del origen es sigilosa.

La razón ilustrada ahoga el relato y con su acción pierde la referencia al origen. Desvelar el origen resulta innecesario; su mirada se vuelve hacia el futuro: un futuro carente de presagios. La razón des-

vela el misterio e intenta racionalizar la vida humana del futuro. La dignidad del hombre se forja y construye sobre los valores del porvenir. Si la dignidad no radica en el interior, se hace necesaria la mirada al exterior. El hombre se constituye en forjador de todo su yo. Entonces el sentido moral se pierde y sólo queda la libertad del yo. Ya no hay razones para afirmar cualquier otra cosa que no sea aquello a lo que el yo da valor.

Es así como aparece el hombre sin rostro, incapaz de convertir en relato su propia historia, como demuestra el desesperado suicidio de Stavroguin. Es el hombre de la máscara, siempre distinto a sí mismo porque no hay un sí mismo, siempre intérprete, actor y espectador de su acción. Es el hombre que todo lo convierte en experimento carente de condiciones. Es el hombre lleno de vacío interior. Es el desarraigado, siempre extraño, cuya inquietud no puede alcanzar reposo.

Es así como aparece el suicida que no puede admitir la presencia de lo dado. Para quien Dios ahoga las posibilidades de despliegue del propio relato. Es aquel que —como Kiríllov— quiere empezar a demostrar que el hombre puede ser libre.

Es así como aparece el revolucionario que proyecta alcanzar el paraíso terrenal organizando la libertad. Es la fuerza del hombre ahogando al hombre desde el poder de la organización social. El futuro legitima cualquier sacrificio.

La obra de Dostoyevski se convierte así en el relato de dos narrativas de la vida humana. La del hombre que cree en el misterio —la fe cristiana ortodoxa— y fundamenta en un origen inmemorial su dignidad, el sentido de la moral y la capacidad de amar —aspira a la futura fraternidad universal: nuevos cielos y nueva tierra—. Y la del hombre que rechaza el misterio, para quien no hay dignidad ni sentido moral y que aspira a construir el paraíso en la tierra. El relato de la vida del primer hombre es la narración confiada, capaz de amor y perdón. El relato de la vida del segundo hombre es el relato de la desolación y del miedo, del odio y del rencor. El *quid* está en saber donde radica la verdadera vida.

La alternativa se presenta en forma de la dicotomía de una doble narrativa por la, al menos aparente, imposibilidad de la argumentación racional. El relato habla por sí mismo. Se trata del rechazo del discurso de la razón ilustrada, pero no de la razón. Se propone el valor de una nueva racionalidad en la que toma la palabra el sentido hilativo de las experiencias, de una racionalidad existencial. Dosto-

yevski no rechaza el desarrollo de las nuevas ciencias —importadas de Europa— sino su imagen del hombre; Dostoyevski rechaza su pretensión de absoluto dominio, su filosofía, pero no la filosofía. La existencia de Dios, la dignidad del hombre, la inmortalidad y la índole moral humana no son demostrables por un razonamiento de tipo matemático.

Ahora bien, si esto es así, si la dicotomía de las narrativas es posible, parece que Dios ha confiado demasiado en el hombre. Con Dostoyevski hay que decir que sí; pero al tiempo hay que afirmar que sólo porque Dios existe, el dolor y el pecado pueden ser superados por el hombre; que sólo porque Dios existe, es posible el perdón que reconduce el sentido de la totalidad de la vida; sólo porque Dios existe, el tiempo y la historia son susceptibles de alcanzar un sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, O., *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, trad. A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1992.
- ADAM, K., *Jesucristo*, Herder, Barcelona, 1964.
- ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas*, trad. V. Fernández Peregrina, Rialp, Madrid, 1964.
- AGUIAR E SILVA, V.M., *Teoría de la literatura*, trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1972.
- ALLAIN, L., «Le moi et le temps chez F. M. Dostoïevski», *Revue Philosophique de Louvain* (82), Louvain la Neuve, 1984, p. 35-53.
- ALLAIN, L., *Dostoïevski et Dieu. La morsure du divin*, Parisi, 1981.
- ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, Prensa Española y Magisterio Español, Madrid, 1976.
- ANNAS, J., «Action and Character in Dostoyevsky's Notes from Underground», *Philosophy and Literature* (1), Baltimore, 1976-1977, p. 257-275.
- ARISTÓTELES, *Poética*, trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1974.
- ARENDT, H., *La condición humana*, trad. R. Gil Novalés, Paidós, Barcelona, 1993.
- BAKHTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics. Theory and History of Literature*, trad. y ed. C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989.

- BASILE, B., *La finestra socchiusa. Ricerche tematiche su Dostoevskij, Kafka, Moravia e Pavese*, Pàtron ed., Bologna, 1982.
- BERDIAEFF, N., *El credo de Dostoyevsky*, trad. A. Markoff, Apolo, Barcelona, 1935.
- BETHEA, D.M., *The shape of apocalypse in modern Russian fiction*, Princeton University Press, New Jersey, 1989.
- BORGHI, L., «“Umano, troppo umano”, di Friedich Nietzsche», *Cultura & Libri* n.º 62, Società Editrice Dante Alighieri, Roma, 1990.
- BOURGEOIS, P.L., «Dostoyevsky and existentialism. An experiment in hermeneutics», *Journal of Thought* (15), n.º 2, London, 1980, p. 29-37.
- CALASSO, R., *La ruina de Kasch*, trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1989.
- , R., *Los cuarenta y nueve escalones*, trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1994.
- CARRARA, A., *L'epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei Frateli Karamazov*, Vita e Pensiero, Milano, 1990.
- CARROLL, J., *La fuga dal palazzo di cristallo. Contro Stirner, Nietzsche, Dostoiowski e l'anarco-psicologia*, trad. P. Stefani, Valdi, Roma, 1981.
- CASAÑAS, M., «L'anthropologie de Dostoïevski et le problème de la fin de l'humanisme, d'après Berdiaev», *Concordia* n.º 5, Paris, 1984, p. 33-43.
- CASCARDI, A., *The bounds of reason. Cervantes, Dostoevsky, Flaubert*, Columbia University Press, Irvintong (N. Y.), 1986.
- CATTEAU, J., *Dostoyevsky and the process of literary creation*, trad. A. Littlewood, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- CRISTALDI, G., *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.
- CRONE, A.L., «Unamuno and Dostoevsky. Some thoughts on atheistic humanitarianism», *Hispanofila* n.º 64, Chapel Hill, 1978, p. 43-59.
- CHESTOV, L., *La filosofía de la tragedia. Dostoiévsky y Nietzsche*, trad. D. J. Vogelmann, EMECE, Buenos Aires, 1949.
- CHUDOBA, B., *Rusia y el oriente de Europa*, Rialp, Madrid, 1980.
- DALTON, E., *Unconscious structure in The Idiot. A study in literature and psychoanalysis*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- DÉCHET, F., «Compagni di Strada». *Saggi su Dostoevskij e Sestón*, Japadre, Roma, 1988.

- DILMAN, I., «Socrates and Dostoevsky on Punishment», *Philosophy and Literature* (1), 1976-1977, p. 66-78.
- DOSTOYEVSKI, *Obras completas*, trad. R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1943.
- , *Dostoievskij inedito. Quaderni e taccuini, 1860-1881*, introduzione L. dal Santo, Vallecchi, Firenze, 1981.
- DOSTOYEVSKIJ F. - DOSTOEVSKAJA A. J., *Corrispondenza (1866-1870)*, Salmon L. ed., Il Melangolo, 1987.
- DOSTOÏEVSKAÏA, A. G., *Journal. Les carnets intimes de la jeune femme de Dostoïevski*, trad. J.-C. Lanne, Stock, Paris, 1978.
- ECHEVERRÍA, J., «El superhombre y el idiota. Reflexiones sobre Nietzsche y Dostoyevski», *Diálogos* (16), n.º 38, Río Piedras (Puerto Rico), 1981, p. 119-137.
- EVDOKIMOV, P., *Dostoïevsky et le problème du mal*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978.
- , *Gogol'e Dostoievskij: ovvero la discesa agli inferi*, Edizioni Paoline, Roma, 1978.
- FAJ, A., *I Karamazov fra Poe e Vico: genere poliziesco e concezione ciclica della storia nell'ultimo Dostoievskij*, Guida, Napoli, 1984.
- FERRAZZI, M., *Dostoievskij o dell'ambiguità*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1984.
- FORSTER, E. M., *Aspectos de la novela*, trad. G. Lorenzo, Debate, Madrid, 1990.
- FRANK, J., *Dostoievski. Los años de prueba*, trad. J. Retif del Moral, FCE, México, 1986.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.
- GARRARD, J., *The Russian novel from Pushkin to Pasternak*, Yale University Press, New Haven/London, 1983.
- GIDE, A., *Dostoievski*, trad. S. Marsal, J. Janés, Barcelona, 1950.
- GILL, R., «The rime of "The ancient mariner" and "Crime and punishment". Existential parables. (Coleridge and Dostoievsky)», *Philosophy and Literature* (5), Baltimore, 1981, p. 131-149.
- GIRARD, R., *Dostoievskij dal doppio all'unità*, Studio Editoriale, Milano, 1987.
- , *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1984.
- GIUSTI, W., *Dostoievskij e il mondo russo dell'800*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1952.

- GIVONE, S., «Comicità del delitto e tragicità dell'espiazione in Dostoevskij», *Il Centauro* n.º 3, Napoli, 1983, p. 86-101.
- , *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Bari, 1983.
- GIVONE, S., «Thomas Mann interprete di Dostoevsky», *Rivista di Estética* (20), n.º 6, Torino, 1980, p. 24-42.
- GOULD, J. A., «The concepts of freedom in *The Grand Inquisitor*», *Diálogos* (15), n.º 35, 1980, p. 171-177.
- GUARDINI, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, trad. L. Bixio, EMECE, Buenos Aires, 1954.
- , *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, trad. J. Valverde, Guadarrama, Madrid, 1962.
- , *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, trad. F. González Vicen, Guadarrama, Madrid, 1963.
- HESSEN, S., *Il bene e il male in Fëdor M. Dostoevskij*, Armando, Roma, 1980.
- HINGLEY, R., *Historia social de la literatura rusa, 1825-1904*, trad. S. Martín-Gamero, Guadarrama, Madrid, 1967.
- HORIA, V., *Rebeldía de los escritores soviéticos*, Rialp, Madrid, 1960.
- INNERARITY, D., *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993.
- , *La irrealidad literaria*, EUNSA, Pamplona, 1995.
- JACKSON, R.L., *Dostoevsky's quest for form. A study of his philosophy of art*, Phylssardt Pubs., Bloomington (Ind.), 1978.
- JACKSON, R.L., *Dostoevsky's Underground man in Russian Literature*, Greenwood Press, Connecticut, 1981.
- , *The Art of Dostoevsky*, Princeton University Press, New Jersey, 1981.
- KARLINSKY, S., *Russian Drama from its beginnings to the age of Pushkin*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1985.
- KHATCHADOURIAN, H., «Rational/irrational in Dostoevsky, Nietzsche and Aristotle», *The Journal of the British Society for Phenomenology* (11), Manchester, 1980, p. 107-115.
- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*, trad. D. G. Rivero, Guadarrama, Madrid, 1969.
- KJETSAA, G., *Dostoyevski. La vida de un escritor*, trad. A. Leal, Vergara, Buenos Aires, 1989.
- KNAPP, L., *Dostoevsky as reformer: the Petrashevsky Case*, Ann Arbor, Michigan, 1987.

- KRISTEVA, J., «Dostoievski, una poética del perdón», *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, trad. A. Martorell, O. Abel ed., Cátedra, Madrid, 1992.
- , «Le sens de la mélancolie. La souffrance et le pardon chez Dostoïevski», *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* n.º 1, Bruxelles, 1987, p. 97-126.
- LABRADA, M. A., *Sobre la razón poética*, EUNSA, Pamplona, 1992.
- LAUTH, R., *Die Philosophie Dostojewskis*, Piper, München, 1950.
- LE GUILLOU, H. J., *El espíritu de la ortodoxia griega y rusa*, Casal y Vall, Andorra, 1963.
- LEWIS, C. S., *Crítica literaria: un experimento*, trad. R. Pochtar, Antoni Bosch, Barcelona, 1982.
- LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1949.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.
- , *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, trad. R. Rovira, Rialp, Madrid, 1992.
- MADAULE, J., *Dostoïevski*, Editions Universitaires, Paris, 1956.
- MADAULE, C., *Fëdor Dostoevskij*, Borda, Torino, 1965.
- MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, trad. P. Estelrich Arce, Península, Barcelona, 1993.
- MALCOVATI, F., *F. M. Dostoevskij: da «L'idiota» a «I Fratelli Karamazov»*, CUSL, Milano, 1991.
- MEREZKOVSKIJ, D., *Tolstoj e Dostoevskij. Vita-Creazione-Religione*, trad. A. Polledro, Laterza & Figli, Bari, 1982.
- MIHAILOV, M., *Underground Notes*, trad. M. Mihajlov y C. Jousic, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994.
- , *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976.
- MOELLER, Ch., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, trad. M. D. Raich, Encuentro, Madrid, 1989.
- MÚGICA, L. F., *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*, EUNSA, Pamplona, 1988.
- NABOKOV, V., *Curso de literatura rusa*, trad. M.^a L. Balseiro, Bru-guera, Barcelona, 1984.
- NARETTO, M., «Personaggi-idee in Dostoievski», *Filosofia* n.º 3, Torino, 1952.

- NEUMANN, H., «Milton's Adam and Dostoyevsky's Grand Inquisitor on the Problem of Freedom before God», *Personalist* (48), 1967, p. 317-327.
- NEWMANN, J.H., *An essay in aid of a grammar of assent*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*, Obras completas VII, trad. E. Ovejero, Aguilar ed., Buenos Aires, 1951.
- , *Genealogía de la moral*, Obras completas VIII, trad. E. Ovejero, Aguilar ed., Buenos Aires, 1947.
- OFFORD, A., «Dostoyevsky and Chernyshevsky», *The Slavonic and East European Review* n.º 4, London, 1979, p. 509-530.
- OSSIP-LOURIÉ, *La Filosofía de Tolstoi*, trad. U. González, Librería general Victoriano Suárez, Madrid, 1903.
- PANGALLO, M., ««Delitto e castigo», di Dostoevskij», *Cultura & Libri* n.º 62, Società Editrice Dante Alighieri, Roma, 1990.
- PAREYSON, L., «L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij», *Giornale di Metafisica* (2), Genova, 1980, p. 69-94.
- PAREYSON, L., «L'esperienza della libertà in Dostoevskij», *Filosofia* (29), Torino, 1978, p. 1-16.
- , «La sofferenza inutile in Dostoevskij», *Giornale di Metafisica* (4), Genova, 1982, p. 123-170.
- , *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino, 1993.
- PASCAL, P., *Dostoevskij: L'uomo e l'opera*, Einaudi, Torino, 1987.
- PATTERSON, D., «The unity of existential philosophy and literature as revealed by Shestov's approach to Dostoevsky», *Studies in Soviet Thought* (19), Fribourg (Switz), Dordrecht, 1979, p. 219-231.
- PAZ, O., *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1987.
- PERROT, J., *Crime et Châtiment. Dostoievski*, Hatier, Paris, 1970.
- POSSENTI, V., «Sull'essenza del nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"», *Filosofia* n.º 1, 1993, p. 4-53.
- QUESADA SOTO, A., «Apuntes sobre la alienación y la novela (Balzac y Dostoyevski)», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* (24), San José, 1986, p. 235-250.
- RAMSEY, P., *Nine modern moralists. Paul Tillich, Karl Marx, Richard Niebuhr, Fyodor Dostoevski, Reinhold Niebuhr, Jacques Maritain, Jean-Paul Sartre, Emil Brunner, Edmond Cahn*, University Press of America, Washington, 1983.

- RATZINGER, J., *Les principes de la theologie catholique*, Tequi, Paris, 1982.
- RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, trad. A. Neira, Cristiandad, Madrid, 1987.
- ROLLAND, J., *Dostoevskij e la questione dell'altro*, trad. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1990.
- , «L'Autre et le meurtre chez Dostoïevsky», *Exercices de la Patience* n.º 1, Paris, 1980, p. 97-112.
- RUIZ-RETEGUI, A., «Consolar», *Nuestro Tiempo* n.º 431, mayo 1990.
- SHEIN, L.J., «La noción de bien en relación con la justicia en la ética de Dostoïevsky», *Folia Humanistica* (21), Barcelona, 1983, p. 305-318.
- SILVERMAN, H. J., «The Self In Question», *Phenomenology in practice and theory*, Hamrick, Dordrecht, 1985, p. 153-160.
- SOLOV'EV, V., *Dostoevskij*, La Casa di Matriona, trad. L. dal Santo, Milano, 1990.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. J.L. del Barco, Rialp, Madrid, 1991.
- , «La pregunta sobre el sentido de la palabra "Dios"», en *Einsprüche: Christliche Reden*, Johannes Verlag ed., 1977.
- STEINER, G., *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*, trad. A. Bartra, Alianza, Madrid, 1990.
- , *Tolstoy or Dostoevsky*, Penguin Books, London, 1967.
- SUTHERLAND, S., «Death and fulfilment, or would the real Mr. Dostoyevsky stand up?», *Philosophy and literature* (Suplement to Philosophy 1983), 1984, p. 15-27.
- TERRASA, E., «Realidad y Relato», *Nuestro Tiempo* n.º 441, marzo 1991.
- TERRAS, V., *A Karamazov Companion. Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1981.
- UHL, A., «Souffrance en Dieu et en l'homme. Nietzsche et Dostoïevsky», *Concilium* n.º 165, Paris, 1981, p. 55-68.
- VALLE, R., *Dostoevskij. Politico e i suoi interpreti*, Archivio Guido Izzi, Roma, 1990.
- VIDAL, A., *Dostoyevski. El hombre y el artista*, Círculo de lectores, Barcelona, 1990.
- VV.AA., *Dostoevskij: il misterio dell'uomo*. Atti del seminario di studio, 31 maggio-3 giugno, Cittadella, Assisi, 1985.

- , *Dostoevski and the Human Condition after a Century*, Greenwood Press, Connecticut, 1986.
- , *Dostoevskij e la sua opera. Atti dei convegni lincei (Roma, 28-29 ottobre 1983)*, Accademia nazionale dei lincei, Roma, 1985.
- , *Modern critical interpretations. The Brothers Karamazov*, Chelsea House Publishers, New York, 1988.
- , *Problemi attuali di critica dostoyevskiana. Atti del convegno tenuto a Milano 14-15 Maggio 1982*, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano, 1983.
- VON BALTHASAR, H.U., *Teo Drammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, v. 2, trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano, 1982.
- WEISBEIN, N., *Tolstoi*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- WILLIAMS, G., *The influence of Tolstoy on readers of his works*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, New York, 1990.
- WOLF, G., *Dostoevskij e il mondo russo dell'Ottocento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1952.
- WREEN, M., «*Monadology of the Brothers Karamazov*», *Philosophy and Literature* n.° 10, Baltimore, 1986.
- ZWEIG, S., *Tres Maestros: Balzac, Dickens, Dostoievski*, Juventud, Buenos Aires, 1939.

**PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA**

COLECCION FILOSOFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes* (2.ª ed.).
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. FREDERIK D. WILHELMSSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser* (agotado).
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. LEONARDO POLO: *El ser* (I volumen: *La Existencia extramental*) (agotado).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto*.
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought* (agotado).
14. ANTONIO LIVI: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRIGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (agotado).
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. AUTORES VARIOS: «*Veritas et sapientia*». En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento*.
29. ETIENNE GILSON: *El tomismo* (2.ª ed.).
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad* (agotado).
31. ANGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación* (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino) (2.ª ed.).
32. ETIENNE GILSON: *El ser y los filósofos* (3.ª ed.).
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).

34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. MARÍA JOSÉ PINTO CANTISTA: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. JUAN CRUZ CRUZ: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico. Editado en la Colección NT)* (agotado).
38. TOMÁS MELENDO: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. JORGE VICENTE ARREGUI: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (2.ª ed.).
42. ALEJANDRO LLANO: *Metafísica y lenguaje* (agotado).
43. JAIME NUBIOLA: *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke* (2.ª ed.).
44. TOMÁS ALVIRA: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio) (agotado).
45. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (2.ª ed.).
46. DANIEL INNERARITY: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. RICHARD C. JEFFREY: *Lógica formal. Su alcance y sus límites.*
48. JUAN CRUZ CRUZ: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. ALFREDO CRUZ PRADOS: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. JESÚS DE GARAY: *Los sentidos de la forma en Aristóteles.*
51. ALICE RAMOS: «Signum»: *De la semiótica universal a la metafísica del signo.*
52. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).
53. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. RAFAEL ALVIRA: *Reivindicación de la voluntad.*
55. JOSÉ MARÍA ORTIZ IBARZ: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación.*
56. LUIS FERNANDO MÚGICA: *Tradicción y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald.*
57. VÍCTOR SANZ: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez.*
58. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia experimental* (2.ª ed.).
59. ALFONSO GARCÍA MARQUÉS: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino).*
60. MARÍA ELTON BULNES: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno.*
61. MIQUEL BASTONS: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción.*
62. LEONOR GÓMEZ CABRANES: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles.*
63. AMALIA QUEVEDO: «Ens per accidens». *Contingencia y determinación en Aristóteles.*
64. ALEJANDRO NAVAS: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann.*
65. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel.*
66. ALICIA GARCÍA-NAVARRO: *Psicología del razonamiento.*
67. PATRIZIA BONAGURA: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas.*
68. LOURDES FLAMARIQUE: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant.*

69. BEATRIZ CIPRIANI THORNE: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber.*
70. CARMEN SEGURA: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino.*
71. MARÍA GARCÍA AMILBURU: *La existencia en Kierkegaard.*
72. ALEJO G. SISON: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas.*
73. JOSÉ MARÍA AGUILAR LÓPEZ: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas.*
74. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles.*
75. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser.*
76. MARIANO ARTIGAS: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. JOSÉ MIGUEL ODERO: *La fe en Kant.*
78. MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín.*
79. RICARDO YEPES STORK: *La doctrina del acto en Aristóteles.*
80. PABLO GARCÍA RUIZ: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons.*
81. HIGINIO MARÍN PEDREÑO: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura.*
82. MANUEL FONTÁN DEL JUNCO: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant.*
83. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer.*
84. MARÍA PÍA CHIRINOS: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano.*
85. IGNACIO MIRALBELL: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo.*
86. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. PATRICIA MOYA CAÑAS: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino.*
88. MARIANO ARTIGAS: *El desafío de la racionalidad.*
89. NICOLÁS DE CUSA: *La visión de Dios* (2.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. JAVIER VILLANUEVA: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri.*
91. LEONARDO POLO: *Introducción a la Filosofía.*
92. JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino.*
93. MARINA MARTÍNEZ: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge.*
94. MIGUEL PÉREZ DE LABORDA: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de San Anselmo.*
95. CONCEPCIÓN NAVAL: *Educación de ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación.*
96. CARMEN INNERARITY GRAU: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad.*
97. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes.*
98. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento filosófico de Dios.*
99. JUAN CRUZ CRUZ (editor): *Metafísica de la familia.*
100. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión.*
101. JOSEP CORCÓ JUVIÑÁ: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper.*
102. JORGE MARIO POSADA: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática.*

103. ENRIQUE R. MOROS CLARAMUNT: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga.*
104. FRANCISCO CONESA: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga.*
105. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann.*
106. MARÍA JOSÉ FRANQUET: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyła.*
107. FRANCISCO JAVIER PÉREZ GUERRERO: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino.*
108. SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS: *La ética de Franz Brentano.*
109. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos.*
111. M.ª ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad.*
112. LEONARDO POLO: *Sobre la existencia cristiana.*
113. LEONARDO POLO: *La persona humana y su crecimiento.*
114. YOLANDA ESPÍÑA: *La razón musical en Hegel.*
115. ANGEL LUIS GONZÁLEZ (editor): *Las pruebas del absoluto según Leibniz.*
116. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.*
117. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don.*
118. MÓNICA CODINA: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski.*

LIBROS DE INICIACION FILOSOFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (5.ª ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (4.ª ed.).
3. ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética* (5.ª ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (3.ª ed.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (3.ª ed.).
6. MARIANO ARTIGAS, JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Filosofía de la Naturaleza* (3.ª ed.).
7. MARIANO ARTIGAS: *Introducción a la Filosofía* (4.ª ed.).
8. JOSÉ IGNACIO SARANYANA: *Historia de la Filosofía Medieval* (2.ª ed.).
9. ANGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (3.ª ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed.).
11. ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (2.ª ed.).
12. VÍCTOR SANZ SANTACRUZ: *Historia de la Filosofía Moderna.*
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia.*
14. RICARDO YEPES STORK: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (2.ª ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética especial. El orden ideal de la vida buena.*

